ARCHIVES

d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

VINGT-HUITIÈME ANNÉE
1953

COLLEGE
P
LIBRARY
AHD

Ouvrage publié avec le concours
du Centre National de Recherche Scientifique

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e^)
1954

45108

ÉGLISE ET CITÉ DE DIEU CHEZ SAINT AUGUSTIN

Les théologiens scolastiques n'ont pas ignoré la notion de Cité de Dieu, mais ils n'en ont pas fait une notion fondamentale de leurs synthèses. Il est vrai que trouver au XIIIe siècle un traité spécialement consacré à la notion d'Église n'est guère plus facile. Aujourd'hui, les théologies de l'Église abondent et cette notion a absorbé celle de Cité de Dieu. La parole des papes a tranché le problème[1] et, bien entendu, la décision a été suivie. Il est d'ailleurs certain que les deux notions étaient traditionnellement liées ; elles l'avaient été, chez saint Augustin lui-même, dès la constitution de la notion de Cité de Dieu. Il est pourtant assez difficile de concilier tous ses textes sur ce point. Nous l'avons fait remarquer ailleurs : il existe, semble-t-il, au moins un sens où les notions augustiniennes d'Église et de Cité de Dieu ne coïncident pas exactement et où, par conséquent, l'Église n'est pas identique chez lui à la Cité de Dieu. Le point a été contesté, non sans de bonnes et fortes raisons[2]. En

(1) « La Cité de Dieu, c'est-à-dire l'Église du Christ », Pie IX, Encyclique *Etsi Multa Luctuosa*, 21 novembre 1873 ; DENZINGER, n. 1841 ; cité par Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*. Essai de théologie spéculative ; II, Sa structure interne et son unité catholique ; Desclée De Brouwer, Paris, 1951, p. 59. — La même expression s'est retrouvée sous la plume de Léon XIII, Encyclique *Sancta Dei Civitas* (quae est Ecclesia), 3 décembre 1880. Théologiquement parlant, ces textes suffisent à régler la question.

(2) Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. II, pp. 28, 33-34, 59, 79 ; E. GILSON, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Louvain, Paris, 1952 ; ch. I et II. — H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Paris, Aubier, 1953. Dans cet ouvrage, parlant de l'Église pérégrine, l'auteur écrit (p. 63) : « Déjà, par le fond d'elle-même, elle est la Cité de Dieu ». La note 129 (même page) observe que nous avons écrit : « Si surprenant que cela puisse sembler, l'Église n'est pas la Cité de Dieu » (E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd. 1943, p. 238). Sur quoi il ajoute que, puisque nous envisagions l'Église dans sa corrélation avec l'État, « il n'y a là aucun désaccord réel ». — En effet, nous acceptons sans réserves la formule du P. H. de Lubac, mais la raison qui nous a fait écrire une phrase trop peu nuancée pour être justifiable telle quelle, était un peu différente et elle du moins reste valide à nos yeux. C'est que saint Augustin lui-même a beaucoup peiné pour opérer la synthèse des deux notions et qu'il n'y a peut-être pas complètement réussi. C'est pourquoi, en accordant au P. de Lubac que « par le fond d'elle-même », l'Église est la Cité de Dieu, nous hésitons à concéder que, *chez saint*

reprenant le problème sur un plan purement historique et qui ne mette pas la vérité doctrinale en cause, nous examinerons d'abord quelques textes choisis dans le *De Civitate Dei :* nous leur ajouterons ensuite ceux dont l'exégèse a conduit d'excellents interprètes à tenir les deux notions, sinon pour identiques, du moins pour essentiellement synonymes dans les écrits de saint Augustin.

I. Examen de quelques textes

La notion de Cité de Dieu, simplement esquissée au début du *De civitate Dei*, passe au premier plan à partir du livre XI. Dans ses *Rétractations*, Augustin lui même a marqué cette division de l'œuvre : « La deuxième partie de cette œuvre contient douze livres, dont les quatre premiers traitent de la naissance des deux cités, l'une qui est celle de Dieu, l'autre celle du monde... etc. »[1]. Augustin va définir les deux cités en observant leurs origines.

1. *Création de la Cité de Dieu*

1. « Maintenant, puisque j'ai entrepris de parler de la naissance de la Cité sainte, et d'abord de dire en ce qui concerne les saints Anges, qui forment une part importante de cette Cité, et dont la béatitude est d'autant plus grande qu'elle n'a jamais pérégriné.... », etc.[2].

Ce texte doit nous remettre en l'esprit que le problème de la Cité de Dieu n'est pas en rapport avec la seule notion d'Église, ni, à vrai dire, avec la seule histoire du genre humain. Ceci n'est pas inutile pour rétablir le problème dans la perspective cosmique où il apparaît sous son vrai jour. Les anges forment une grande part de la Cité sainte, et c'est même celle dont la béatitude est la plus parfaite, parce qu'elle n'a pas eu à pérégriner pour l'acquérir : *eo beatior quod nunquam peregrinata*. L'Église apparaîtra, dans le temps où elle pérégrine, après la Cité de Dieu.

2. « L'apôtre Pierre montre très clairement que certains anges ont péché et qu'ils ont été jetés dans les profondeurs de ce monde comme dans une prison jusqu'à leur condamnation finale au jour du jugement (II Petr. 2, 4).... Entre ceux là (les bons anges) et ceux-ci, qui peut douter que la division se soit faite par la prescience et Dieu ou par son œuvre ? »[3].

Augustin, « l'Église est bien la Cité de Dieu » (Ch. Journet, *op. cit.* p. 79). Nous espérons donner le sentiment que cette formule a le même défaut que celle que l'auteur nous reproche, en sens opposé. Le P. de Lubac unit sagement ce que notre formule séparait et ce que celle de M. l'abbé Ch. Journet nous semble avoir confondu.

(1) *Retract.*, II, cap. 43, n. 2 ; P. L., 32, 648.
(2) *De civ. Dei*, XI, 9 ; P. L., 41, 323.
(3) *De civ. Dei*, XI, 33 ; P. L., 41, 346.

Noter l'affirmation : *Inter hos ergo et illos, Deum vel praescientia vel opere divisisse quis dubitet?* C'est ainsi qu'Augustin entend le texte de la Genèse, I, 3, 4 : « Divisit Deus inter lucem et tenebras ». La prescience divine, ou quelque opération de Dieu, a divisé ces deux groupes et formé par là « deux sociétés d'anges *(duas angelicas societates)*, l'une jouissant de Dieu, l'autre enflée d'orgueil ; .... l'une brûlant du saint amour de Dieu, l'autre fumante de l'amour impur de sa propre hauteur ; etc... »[1]. Nous avons donc ici les deux sociétés, celle de la lumière et celle des ténèbres, divisées dès le début par Dieu. Or, ajoute Augustin, « nous devons parler de ces deux sociétés d'anges, différentes l'une de l'autre et même contraires, où l'on voit comme les débuts de deux cités dans les affaires humaines elles-mêmes » : *de duabus istis diversis inter se atque contrariis societatibus angelorum, in quibus sunt quaedam exordia duarum etiam in rebus humanis civitatum.* En effet, la création de l'homme marquera la naissance des deux cités quant à ce qui concerne la race des mortels doués de raison *(de institutione hominis dicam, ubi duarum civitatum, quantum ad rationalium mortalium genus attinet, apparebit exortus)*, mais l'histoire des deux cités commence avant celle de l'homme[2] et leur division fut l'effet de la prescience divine ; en tout cas, elle fut l'œuvre de Dieu et il importait de le rappeler.

3. Pourquoi Augustin voit-il dans la naissance des deux cités angéliques le début, en quelque sorte, des deux cités humaines à venir? Parce que, lorsque ces dernières naîtront à leur tour, elles ne s'ajouteront pas aux deux cités angéliques ; elles s'y intégreront plutôt, les bons joignant la cité des bons anges, les méchants joignant la cité des mauvais anges. Il n'y aura donc pas quatre sociétés, mais deux : « ut non quatuor, duae scilicet Angelorum totidemque hominum, sed duae potius civitates, hoc est societates, merito esse dicantur ; una in bonis, altera in malis, non solum angelis, verum etiam hominibus constitutae »[3].

En effet, il n'y a qu'une béatitude pour les anges et les hommes ; elle consiste à adhérer à Dieu. Ceci est d'abord et principalement vrai des anges. Ceux à qui ce bien est commun forment avec lui et entre eux « une société sainte et constituent une seule cité de Dieu, qui est son vivant sacrifice et son temple vivant. La part de cette cité qui doit s'agréger aux anges immortels sera rassemblée d'entre les hommes mortels. A présent, elle pérégrine sur terre dans la mortalité, ou bien elle repose, pour ceux qui ont déjà subi la mort, dans le séjour secret des âmes »[4]. De toute éternité, Dieu avait prévu que l'homme pécherait, comme il avait prévu le péché des anges, mais il savait aussi d'avance que, « par grâce, un

(1) *Loc. cit.*, 346-347.
(2) *De civ. Dei*, XII, 1 ; P. L., 41, 347-349.
(3) *De civ. Dei*, XII, 1 ; P. L., 41, 349.
(4) *De civ. Dei*, XII, 9 ; P. L., 357.

peuple pieux serait appelé à l'adoption, et que, ses péchés une fois remis, justifié par le Saint Esprit, ce peuple s'associerait aux saints Anges dans la paix éternelle »[1]. Augustin maintient donc la position du problème dans une perspective moins humaine que cosmique ; la future cité de Dieu que formeront les hommes devra fournir le complément, prévu par Dieu, de la cité de Dieu formée par les anges. Ce que saint Augustin entend souligner avant tout est que, dans le premier homme unique créé par Dieu, les deux sociétés, ou cités humaines de l'avenir étaient déjà latentes. Ces deux sociétés étaient celles des futurs damnés et des futurs bienheureux. Tout ceci devait se faire selon la prescience divine, en vertu d'un jugement de Dieu, secret mais pourtant juste, car ni sa grâce ne peut être injuste, ni cruelle sa justice[2]. Ce sont là les paroles sur lesquelles se termine le livre XII de la *Cité de Dieu*. Le grand dessein de Dieu, dont l'objet déborde de toutes parts la seule société humaine, est manifestement au centre de la doctrine de Saint Augustin.

4. Le livre XIV aborde directement le problème des deux « cités » d'hommes dont la division fut provoquée par le péché d'Adam. Elles sont celle des hommes « qui vivent selon la chair » et celle dont les citoyens « vivent selon l'esprit »[3]. La durée des sociétés humaines dans le temps est expliquée par la nécessité d'attendre que « le nombre des saints requis pour compléter cette très bienheureuse cité soit accompli »[4]. Suivant une méthode qui consiste à encadrer la matière de chacun de ces livres entre des déclarations générales sur la nature des deux cités, Augustin termine son Livre XIV sur une de ses formules les plus heureuses : « Fecerunt itaque civitates duas amores duo ; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui »[5]. Le Livre XV s'ouvre sur une explication des deux cités, non seulement heureuse en ses formules, mais d'une importance doctrinale que l'on peut dire décisive :

Arbitror tamen satis nos jam fecisse magnis et difficillimis quaestionibus de initio vel mundi, vel animae, vel ipsius generis humani : quod in duo genera distribuimus ; unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum ; quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo ; altera aeternum supplicium subire cum diabolo. Sed iste finis est earum, de quo post loquendum est. Nunc autem de exortu earum, sive in angelis quorum numerus ignoratur a nobis, sive

(1) *De civ. Dei*, XII, 22 ; P. L., 41, 372-373.

(2) *De civ. Dei*, XII, 27, 2 ; P. L., 41, 376. Cf. XV, 6 ; P. L., 41, 443.

(3) *De civ. Dei*, XIV, 1 ; P. L.. 41, 403. — Sur l'équivalence de ces formules à : *vivere secundum hominem* ou *secundum Deum : De civ. Dei*, XIV, 4, 2 ; Q. L., 41, 407 ; XV, 9, 1 ; P. L., 41, 413.

(4) *De civ. Dei*, XIV, 23, 1 ; P. L., 41, 430.

(5) *De civ. Dei*, XIV, 28 ; P. L., 41, 436. — Noter que la cité terrestre n'est pas éternelle ; elle cessera d'exister après sa damnation finale lors du jugement dernier, *op. cit.* XV, 4 ; P. L., 41, 440.

in duobus primis hominibus, satis dictum est, jam mihi videtur earum aggrediendus excursus, ex quo illi duo generare coeperunt donec homines generare cessabunt. Hoc enim universum tempus, sive saeculum, in quo cedunt morientes, succeduntque nascentes, istarum duarum civitatum, de quibus disputamus, excursus est[1].

Une fois de plus le problème de la Cité de Dieu se pose dans toute son ampleur et à partir de sa population la plus noble. Les premiers citoyens de cette cité sont les bons anges ; les hommes se joindront à eux au cours du temps. La durée du genre humain dans le temps sera aussi longue qu'il le faudra pour que le nombre des citoyens de la Cité de Dieu soit complété. Dieu a fixé ce nombre de toute éternité. Il a aussi prévu que l'homme pécherait et quels moyens rendraient néanmoins possible le recrutement du nombre d'élus requis pour achever la Cité de Dieu. Les deux sociétés humaines ainsi constituées se composeront donc des hommes prédestinés au bonheur éternel avec Dieu et des hommes prédestinés au supplice éternel avec le diable. Quand le nombre des prédestinés à la béatitude sera accompli, les générations humaines cesseront et le cours du temps prendra fin.

On ne pouvait faire tenir en moins de mots un discours sur l'histoire universelle. Comme il n'avait pas dit plus haut ce qu'il entendait au juste par « prescience » divine, Augustin ne dit pas non plus ici ce qu'il entend par « prédestiné ». Ce n'était pas le lieu d'écrire un traité spécial sur le sens de ce terme redoutable, mais on peut sans doute admettre qu'il désigne, dans la pensée d'Augustin, un dessein divin dont la réalisation est absolument infaillible. Il nous suffira de l'entendre en ce sens pour comprendre ce qui suit.

5. Parlant de Cain et d'Abel, saint Augustin précise la nature de cette prédestination ; nous reproduisons ses termes sans commentaire théologique, ni même historique. Ainsi que nous venons de le dire, leur sense obvie et minimum suffit à notre propos :

« Sic in universo genere humano cum primum duae istae coeperunt nascendo atque moriendo procurrere civitates, prior est natus civis hujus saeculi ; posterior autem iste peregrinus in saeculo, et pertinens ad civitatem Dei, gratia praedestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum. Nam quantum ad ipsum attinet, ex eadem massa oritur quae originaliter est tota damnata : sed tanquam figulus Deus... ex eadem massa fecit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam (Rom. IX, 21) »[1].

Caïn est né le premier, parce que, issu de la masse damnée, il ne devait jamais en être tiré. Ce fait symbolise la loi qui préside au recrutement des citoyens de la Cité de Dieu : pèlerins ici-bas par grâce, ils sont par grâce citoyens de la cité d'en-haut. Le chapitre conclut sur un rappel de la thèse posée dès son début : la Cité d'en-haut est celle des saints ; elle enfante ici-bas des citoyens « en qui elle pérégrine »

(1) *De civ. Dei*, XV, 1 ; P. L., 41, 437.

jusqu'à ce que son règne arrive. Alors, les rassemblant tous quand ils ressusciteront d'entre les morts, elle leur donnera le royaume qui leur est promis et où ils régneront sous leur souverain Roi pendant des siècles qui ne finiront jamais[1].

2. *La Cité de Dieu et l'Église*

6. L'interprétation de l'Ancien Testament que propose Augustin suit une ligne définie. Elle suppose qu'on y trouve une certaine préfiguration des événements à venir et que cette préfiguration ne peut se rapporter qu'au Christ et à son Église, « qui est la Cité de Dieu » : *neque nisi ad Christum et ejus Ecclesiam, quae civitas Dei est, esse referenda*[2]. Annoncée dès le début des temps, l'histoire montre l'accomplissement progressif des prophéties.

Notons ici le lien des deux notions de Christ et d'Église ; le fait que, du point de vue du temps, l'Église est encore un futur à prophétiser, alors que la Cité de Dieu pérégrine déjà depuis des siècles ; enfin l'identification de l'Église à la Cité de Dieu sans identification corrélative de la Cité de Dieu à l'Église. L'histoire du peuple Juif est en effet interprétée comme une annonce du Nouveau Testament. Les promesses de la venue du Christ, que nous voyons aujourd'hui tenues, deviennent particulièrement claires à partir d'Abraham[3].

7. La prophétesse Anne, mère de Samuel, préfigure la religion chrétienne, la Cité de Dieu elle-même, dont le Christ est roi et fondateur : « ipsam religionem christianam, ipsam civitatem Dei, cujus rex est et conditor Christus » ; texte important par le lien qu'il établit entre la Cité de Dieu et l'Église du Christ, présenté ici comme le fondateur de la Cité sainte. Augustin commente aussitôt cette idée ; il loue l'Église, pleine de grâce et féconde en sa progéniture, d'avoir été prophétisée de manière

(1) *De civ. Dei*, XV, I, 2 ; P. L., 41, 438. — Une fois engagé dans le vif de sa thèse, Augustin la développera de plus en plus vigoureusement. Normalement, si l'on peut dire, « la nature viciée par le péché enfante des citoyens de la cité terrestre ; quant aux citoyens de la Cité céleste, la grâce les enfante en libérant la nature du péché ». D'où les noms de « vase de colère » et de « vase de miséricorde ». Noter, *ibid.*, la subtile doctrine de la partie de la cité terrestre qui préfigure la Cité céleste, *De civ. Dei*, XV, 2 ; P. L., 41, 439. Ceux dont Dieu a prévu qu'ils ne seraient pas libérés par le Christ servent à ceux qui doivent être libérés et à manifester l'opposition des deux cités, XVII, 11 ; P. L., 41, 544.

(2) *De civ. Dei*, XVI, 3 ; P. L., 41, 479. — Exemples particuliers, XVI, 2, 1-2 ; P. L., 41. 478. Symbolisme de l'arche de Noé préfigurant l'Église, XV, 26, 1 ; P. L., 41, 472. — XVI, 2, 2 ; P. L., 41, 478. — XVI, 26, 2 ; P. L., 41, 505, etc. — Noter la préfiguration d'un nouveau Testament, nouveau sacerdoce et nouveau royaume dans l'avènement de David succédant à Saul. XVII, 4, 1 ; P. L., 41, 527. — Tout le livre XVII abonde en préfigurations du Christ et de l'Église.

(3) *De civ. Dei*, XVI, 12 ; P. L., 41, 492.

solennelle avant même sa naissance[1]. Une fois de plus la Cité de Dieu précède l'Église visible du Christ.

8. Le livre XVII offre un texte particulièrement riche touchant l'Église comme Cité de Dieu. Il contient tant de notions diverses entrelacées qu'il semble préférable de le reproduire d'abord tel quel :

« Christum utique prae christianis. Hi sunt enim participes ejus, ex quorum in omnibus gentibus unitate atque concordia fit ista regina ; sicut in alio psalmo de illa dicitur, *Civitas Regis magni* (Ps. 47, 3). Ipsa est Sion spiritualiter : quod nomen latine interpretatum Speculatio est. Speculatur enim futuri saeculi magnum bonum ; quoniam illuc dirigitur ejus intentio. Ipsa est et Jerusalem eodem modo spiritualiter, unde multa jam diximus. Ejus inimica est civitas diaboli Babylon, quae Confusio interpretatur. Ex qua tamen Babylone regina ista in omnibus gentibus regeneratione liberatur, et a pessimo rege ad optimum Regem, id est, a diabolo transit ad Christum ».

Les considérations qui suivent accroissent encore la portée de cette doctrine. Car après avoir inclus dans la cité impie les Juifs selon la chair, il leur oppose les Gentils qui ont cru au Christ sans l'avoir vu, et les vrais Israélites, à la fois selon la chair et l'esprit ; ces deux derniers peuples forment ensemble la Cité de Dieu. En effet, c'est à ce peuple qu'appartenait Marie, en qui le Christ assuma notre chair pour se faire homme :

« De qua civitate psalmus alius ait, *Mater Sion, dicet homo, et homo factus est in ea, et ipse fundavit eam Altissimus* (Ps. 86, 5). Quis est enim iste Altissimus nisi Deus ? Et per hoc Christus Deus, antequam in illa civitate per Mariam fieret homo, ipse in Patriarchis et Prophetis fundavit eam »[2].

Ce texte répond à la question laissée sans réponse par le texte n. 7, où il était dit que le fondateur de la Cité de Dieu est le Christ. Comme on pouvait le penser, il s'agit ici du Christ comme Dieu, *Christus Deus*, c'est comme Dieu, que le Christ a fondé la Cité de Dieu dans les Patriarches et les Prophètes. A plus forte raison l'Église fondée par le Christ est-elle identifiée à la Cité de Dieu pérégrinant dans le temps, dont elle fait partie.

9. En ce siècle mauvais, où l'Église prépare dans son humilité présente, la conquête de sa grandeur future, elle contient des bons et des méchants, comme ces filets qui ramassent tous les poissons, bons ou mauvais, jusqu'à ce qu'on les amène tous au rivage afin de les trier. Parmi les Apôtres, qu'il a choisi modestes et illettrés, le Christ a toléré la présence d'un mauvais, pour enseigner à son Église, par l'exemple, qu'il faut supporter les méchants. Noter la force de l'expression : en ce siècle mauvais, où l'Église conquiert sa gloire dans la souffrance, *multi reprobi miscentur bonis*[3]. L'Église inclut donc des réprouvés.

(1) *De civ. Dei*, XVII, 4, 2 ; P. L., 41, 527-528 et 3, *loc. cit.* 528-529.
(2) *De civ. Dei*, XVII, 16, 2 ; P. L., 41, 349-350.
(3) *De civ. Dei*, XVIII, 49 ; P. L., 41, 611.

10. La notion d'une « partie de la Cité de Dieu en pèlerinage dans cette mortalité », où elle vit de la foi, est clairement formulée dans le fameux chapitre qui décrit la Cité céleste recrutant ses citoyens dans tous les peuples, sans égard aux diversités de mœurs, de lois et d'institutions, pourvu que la religion du vrai Dieu soit sauve[1]. La pensée d'Augustin sur ce point n'offre aucune difficulté d'interprétation. La seule complication à redouter naît d'un autre mélange que notre Docteur avait signalé dès le début de son œuvre :

« Meminerit sane (peregrina civitas regis Christi) in ipsis inimicis latere cives futuros, ne infructuosum vel apud ipsos putet quod, donec perveniat ad confessos, portat infensos, sicut ex illorum numero etiam Dei civitas habet secum, quamdiu peregrinatur in mundo, connexos communione sacramentorum, nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum ; qui partim in occulto partim in aperto sunt ; qui etiam cum ipsis inimicis adversus Deum, cujus sacramentum gerunt, murmurare non dubitant, modo cum illis theatra, modo ecclesias nobiscum replentes. De correctione autem quorumdam etiam talium multo minus est desperandum, si apud apertissimos adversarios praedestinati amici latitant, adhuc ignoti etiam sibi. Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo, invicemque permixtae, donec ultimo judicio dirimantur »[2].

Rien ne montre mieux qu'un tel texte combien il est difficile de lier la pensée de Saint Augustin à une terminologie rigoureuse. Dans ce passage, Augustin ne fait pas usage du mot *ecclesia :* pourtant, qui peuvent être ceux qui nous sont unis par le commun usage des sacrements, ou qui, bien que fréquentant aussi les théâtres, remplissent avec nous les églises ? Évidemment, ceux que l'on nomme les Chrétiens. Puisque saint Augustin ne saisit pas cette occasion de leur refuser ce titre, il est possible d'appartenir à l'Église sans être promis à la gloire future des saints ; mais puisque la prédestination à cette gloire constitue la citoyenneté de la Cité de Dieu, il doit être possible d'appartenir à l'Église par le baptême sans appartenir à la Cité de Dieu. De ce point de vue, les deux notions ne sont pas identiques. Il se trouve pourtant que le même texte dont on peut faire usage pour justifier cette conclusion, déclare que ces non promis à la gloire se rencontrent ici-bas dans la Cité de Dieu. S'il en est ainsi, il devient difficile de définir l'appartenance à la Cité de Dieu par la seule prédestination à la gloire. Nous sommes au rouet.

On n'en sort pas en citant cet autre texte, bien connu lui aussi, où saint Augustin déclare qu'en ce siècle, les deux cités sont mélangées, ou mêlées l'une à l'autre : *permixtae sunt ambae civitates*[3]. Si la Cité de Dieu est ici l'Église entendue au sens de tous ceux qui ont été baptisés, il est concevable qu'elle compte parmi ses membres des citoyens de la cité du diable ; mais si l'on insiste à maintenir la notion de Cité de Dieu dans sa pureté,

(1) *De civ. Dei*, XIX, 17 ; P. L., 41, 646.
(2) *De civ. Dei*, I, 31 ; P. L., 1, 43-44.
(3) *De civ. Dei*, XX, 26 ; P. L., 41, 656.

tout mélange lui devient impossible : un homme est promis au bonheur ou au malheur éternel, pas aux deux à la fois.

Le même embarras s'accroit si l'on se souvient que, bien que nul ne puisse savoir qui tiendra bon, qui tombera et qui se relèvera étant tombé, on sait que le diable ne pourra plus désormais séduire les peuples dont se compose l'Église, et qu'il avait séduits avant qu'il n'y eût une Église. S'il séduit encore actuellement des peuples, c'est que ceux-ci n'étaient pas prédestinés à la vie éternelle[1]. Faut-il admettre cette fois que, comme la Cité de Dieu, l'Église ne se compose que de prédestinés ? C'est ce que dit la suite du texte : *gentes ex quibus praedestinata constat ecclesia*[2]. A moins peut-être qu'il ne faille voir là une invitation à distinguer entre l'Église prédestinée et une qui ne le serait pas ? Mais les mots « Église prédestinée » signifient simplement ici « Cité de Dieu », comme on le voit à ce qui suit : *Ecclesia.... praedestinata et electa ante mundi constitutionem*[3]. En ce sens du terme, la notion que le diable puisse « séduire l'Église », c'est-à-dire altérer en un sens quelconque l'infaillible prédestination de Dieu, est une absurdité.

11. Une des causes qui rendent fluide la terminologie de saint Augustin est qu'une partie de sa doctrine nait de son exégèse de l'Écriture. Tel est le cas où saint Augustin s'attache à commenter la parole de saint Mathieu (XIII, 39-41) : à la fin des temps, « le Fils de l'homme enverra ses anges ôter tous les scandales de son royaume ». Que signifie « royaume » ? Évidemment, puisqu'il s'agit de celui du Fils de l'homme, le royaume de Dieu. Mais puisque ce ne peut être le royaume d'en-haut, où il n'y a nul scandale, il ne peut s'agir que de ce royaume du Fils de l'homme qu'est l'Église. — Ceci est une excellente exégèse, mais elle suppose que, précisément parce que l'Église peut abriter des scandales, elle soit distincte du Royaume de Dieu proprement dit.

Le même chapitre commente un autre texte de Saint Mathieu : *Qui solverit unum de mandatis istis minimis, et docuerit sic homines, minimus vocabitur in regno caelorum; qui autem fecerit et sic docuerit, magnus vocabitur in regno caelorum* (Matt. V, 19). Son exégèse conduit Augustin à inférer que le royaume des cieux, où sont ces deux hommes, doit être autre que celui où nul n'entre que s'il pratique ce qu'il enseigne (Matt. V, 20 ; XXIII, 3). La réponse d'Augustin à ce problème est que le royaume de Dieu où sont ces deux hommes est l'Église telle qu'elle est à présent :

« Ac per hoc ubi utrumque genus est, Ecclesia est qualis nunc est : ubi autem illud solum erit, Ecclesia est qualis tunc erit, quando malus in ea non erit. Ergo Ecclesia et nunc est regnum Christi et regnum caelorum. Regnant itaque cum illo etiam nunc

(1) *De civ. Dei*, XX, 7, 3 ; P. L., 41, 669. — XX, 8, 1 ; P. L., 41, 669-670.

(2) *De civ. Dei*, XX, 7, 4 ; P. L., 41, 669. — Si, à la fin des temps, le diable séduit quelques Chrétiens, cela prouvera qu'ils n'étaient pas prédestinés, *De civ. Dei*, XX, 8, 3 ; P. L., 41, 671.

(3) *De civ. Dei*, XX, 8, 1 ; P. L., 41, 669.

sancti ejus, aliter quidem quam tunc regnabunt : nec tamen cum illo regnant zizania, quamvis in ecclesia cum tritico crescant. Regnant enim cum illo qui faciunt quod Apostolus ait... *quae sursum quaerite, non quae super terram* (Coloss. III, 2). De qualibus item dicit, quod eorum conversatio sit in caelis (Philipp. III, 20). Postremo regnant cum illo, qui eo modo sunt in regno ejus ut sint etiam ipsi regnum ejus. Quomodo autem sunt regnum Christi, qui, ut alia taceam, quamvis ibi sint donec colligantur in fine saeculi de regno ejus omnia scandala, tamen illic sua quaerunt, non quae Jesu Christi (Philipp. II, 21) ? »[1].

Exégèse parfaite, ici encore, puisqu'elle justifie tous les mots du texte, mais qui n'a de sens que dans une théologie des états. Il y a un état de l'Église qui ne tolère pas la présence de l'ivraie et des scandales : c'est celui dans lequel elle n'abritera plus un seul méchant : *quando malus in ea non erit*. N'est-ce pas dire que, dans le présent, l'Église n'est qu'en partie un royaume de Dieu proprement dit ?

12. Signalons enfin deux courts textes contenus dans le dernier livre et rattachés au problème de la fin de la sainte Cité. Le premier rappelle la thèse, souvent reprise au moyen âge, de la manière dont Dieu a réparé la perte subie par la Cité de Dieu en conséquence de la chute des anges. Car de même qu'il avait éternellement su qu'il y aurait des anges déserteurs, Dieu prévit aussi le péché de l'homme, les misères qui devaient en résulter et combien d'hommes sa grâce tirerait de la masse du peuple damné afin de remplacer les anges déchus : « ainsi la chère Cité d'en-haut ne serait pas frustrée dans le nombre de ses citoyens et peut-être même aurait-elle la joie d'en compter davantage »[2].

Le second texte confirme le titre de fondateur de la Cité de Dieu donné au Christ : *Christus... caelestis et sempiternae conditor civitatis*[1]. Extrêmement riche à d'autres égards, ce texte ne précise pas en quel sens le Christ est ce fondateur. On a vu plus haut qu'il l'est en tant que Dieu (text. 7).

En présentant ces textes sans aucun plan et suivant l'ordre où ils se rencontrent dans la *Cité de Dieu*, nous espérons avoir fait sentir ce que les décisions de saint Augustin ont de fragmentaire et de peu systématique malgré l'unité puissante de l'inspiration qui les anime. La notion de Cité de Dieu s'offre à lui d'abord comme une notion scripturaire ; il affirme qu'elle l'est, preuves à l'appui[4] et il ne se fera pas faute de le redire. Une fois faite — et elle est vingt fois reprise — l'exégèse de

(1) *De civ. Dei*, XX, 9, 1 ; P. L., 41, 672-673. — Cf. XX, 9, 2 ; P. L., 41, 674 : « Ecclesia quae etiam nunc est regnum Christi ». Cette Église inclut ses fidèles défunts. Le même texte, n. 3, col. 674, se demande que faire de ceux qui, faisant profession de foi, vivent dans l'infidélité ? Comment intégrer à la Cité de Dieu un membre de la cité terrestre ? Ils sont « fallaci imagine Christiani ». Telle est l'ivraie qui sera arrachée à la fin des temps.

(2) *De civ. Dei*, XXII, 1, 2 ; P. L., 41, 752.

(3) *De civ. Dei*, XXII, 6, 1 ; P. L., 41, 757-758.

(4) *De civ. Dei*, XI, 1 ; P. L., 41, 316-317.

ces textes laisse ouverte la tâche d'interpréter tous ceux qui se rapportent à des notions apparentées, chez saint Mathieu, saint Jean, saint Paul, et de concilier ou d'ajuster les unes aux autres les conclusions de ces analyses. On ne doit pas oublier que saint Augustin ne se propose jamais de faire rentrer l'Écriture dans un système de philosophie ni même de théologie, mais plutôt de s'orienter vers la vérité à partir de l'Écriture. Dans cette œuvre colossale où il est si souvent question de l'une et de l'autre, on ne trouve pas un seul chapitre où le saint se soit efforcé de décrire leur nature et leurs rapports à tous les points de vue que lui-même s'est trouvé conduit à envisager au cours de ses analyses. Ajoutons qu'il serait malaisé de faire ce que lui-même n'a pas fait. Il faudrait pour cela trahir sa méthode exégétique et infléchir des conclusions obtenues à la lumière de textes définis sans être sûr de ne pas négliger d'autres textes qu'Augustin eût sans doute scrupuleusement pesés.

Notons donc simplement quelle différence on ne peut guère ne pas observer entre l'attitude de saint Augustin et celle de ses interprètes modernes à l'égard de ce problème. Lui-même a écrit une œuvre immense sur le sujet *De civitate Dei* et si l'on se rapporte au plan qu'il en a résumé pour nous au Livre XVIII, ch. 1, on se convaincra que la notion de Cité de Dieu est bien le fil conducteur qui permet de se retrouver dans ce dédale. Combien de théologiens écriraient aujourd'hui un traité *De civitate Dei?* On écrit beaucoup plutôt un *De Ecclesia*. La notion d'Église a pris une importance telle qu'elle a comme absorbé celle de Cité de Dieu, non d'ailleurs sans en avoir assimilé le contenu. On s'en convainc aisément en étudiant la doctrine du corps mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin. Selon la Somme de théologie, III, 8, 4, « le corps mystique de l'Église ne se compose pas seulement d'hommes, mais aussi d'anges, et le Christ est la tête de toute cette multitude »[1]. C'est une thèse qu'Augustin ne contesterait certes pas, mais on part chez lui de la Cité de Dieu pour aller à la rencontre de l'Église, au lieu que saint Thomas place l'Église du Christ au centre pour lui rapporter tous les membres de la Cité de Dieu.

II. Textes controversés

Il faut considérer à part les textes où saint Augustin dit expressément que l'Église *est* la Cité de Dieu. On a dit qu'il était possible d'en trouver sans trop de difficulté. En effet, et nous en avons nous-même cité plusieurs[2], mais c'est une raison de plus d'examiner ceux que l'on propose.

(1) Voir les problèmes épineux liés à cette question, dans Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, vol. II, pp. 148-153. Cf. p. 114.

(2) *Les métamorphoses de la Cité de Die*, p. 58, note 1.

1. « Mais, *s'il est manifeste que Sion est la cité de Dieu, qui est la cité de Dieu sinon la sainte Eglise?* En effet, les hommes qui s'aiment entre eux, et qui aiment leur Dieu habitant parmi eux, font une cité à Dieu. La cité est rassemblée par une loi ; leur loi même est la charité, et la charité c'est Dieu, selon qu'il est écrit : Dieu est charité. Qui est plein de charité est donc plein de Dieu ; et une multitude d'hommes pleins de charité font une cité à Dieu. *Cette cité s'appelle Sion; donc l'Église est Sion.* »[1].

Ce texte établit, sans aucune contestation possible, qu'il existe un sens où l'on peut et doit dire que l'Église est la Cité de Dieu. L'existence de tels textes ne supprime pas les passages où Augustin laisse hors de l'Église certains membres de la Cité de Dieu, et inversement[2]. Il se pose donc un problème d'interprétation : devons-nous admettre que, dans la pensée d'Augustin, la réalité désignée par les deux mots est identiquement la même, ou que, les deux réalités en question coïncident sous certains de leurs aspects? Il est du moins clair que, d'un certain point de vue, l'Église et la Cité de Dieu doivent coïncider dans l'esprit d'Augustin lui-même. Ceci est vrai même à ne considérer que ce que l'on nomme aujourd'hui l'église militante. En effet, quelle que soit d'ailleurs la notion d'Église chez Augustin, il est certain que la fonction propre de l'Église est d'être ici-bas l'ouvrière de la Cité de Dieu. Comme nous l'avons dit nous-même ailleurs, l'Église est la Cité de Dieu en sa condition voyagère et poursuivant son pèlerinage dans le temps. Il est donc pareillement certain que, dans toute la mesure où les citoyens de l'Église le sont aussi de la cité de Dieu, les deux réalités en question coïncident. Elles coïncident si l'on restreint la notion d'Église militante à n'inclure que les prédestinés au salut.

2. Sans spéculer sur l'importance numérique de cette restriction — elle porte sur le sens de *pauci electi* — hâtons-nous d'ajouter que les deux sociétés coïncident encore plus complètement par le haut que par le bas. En effet, de même qu'Augustin a parfois restreint la Cité de Dieu aux dimensions de l'Église militante, il a parfois étendu celles de l'Église aux dimensions de la Cité de Dieu. Tel est particulièrement le cas des textes où, distinguant « l'Église d'en-bas » de « l'Église d'en haut », Augustin identifie cette dernière avec la cité de Dieu. L'Église d'en-haut ou, comme nous dirions aujourd'hui, l'Église triomphante, c'est évidemment la Cité de Dieu.

(1) Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 33, note 1, citant Augustin, *Enarr. in Ps.*, 98, n. 4.

(2) *De civ. Dei*, I, 35 ; P. L., 41, 45-46. Le rédacteur du titre latin de ce chapitre n'a rien fait pour en affaiblir le sens : « De latentibus inter impios Ecclesiae filiis, et de falsis intra Ecclesiam christianis ». La seule réserve à faire est que, dans son propre texte, Augustin lui-même ne nomme pas les premiers des « fils de l'Église » mais des « citoyens futurs » encore cachés parmi les ennemis. On admettra qu'un non-prédestiné au salut puisse être *intra Ecclesiam*, il est difficile d'en voir un *intra Civitatem Dei*.

Il faut aller plus loin si l'on prend en considération d'autres textes où, préparant la notion d'Église triomphante, Augustin fait observer que l'Église d'ici-bas et l'Église de là-haut, c'est la même Église. Ce que l'on a nommé la continuité de l'Église en ses divers états est incontestable dans la doctrine d'Augustin. La Sainte Église de Dieu est ici-bas la même, où elle vit de la foi, que celle de là-haut, qui vit dans la vision face à face ; il n'y a pas plus deux Églises, celle du temps et celle de l'éternité, qu'il n'y a deux Christs, celui qui est mort et celui qui ne doit plus mourir[1]. On pourrait difficilement demander plus, car si, d'une part, l'*ecclesia sursum* et l'*ecclesia deorsum* sont une seule et même Église et si, d'autre part, l'Église d'en haut est la Cité de Dieu, il semble clair que l'Église d'ici-bas l'est aussi. Même sans engager saint Thomas dans le débat[2], il reste indu-

(1) « Ne séparons pas l'*Ecclesia sursum* et l'*Ecclesia deorsum* », H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 61 ; citant Augustin, *Sermo* 181 ; P. L., 38, 982-983. Cf. *op. cit.*, note 115, où le P. H. de Lubac cite ce texte d'Augustin : « Eamdem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter..., sicut non ideo duo Christi; quia prior mortuus, postea non moriturus ». *Brevis coll. contra Donat.*, c. 10, n. 20 ; P. L., 43, 635.

(2) THOMAS D'AQUIN, *Quodl.*, XII, q. 13, a. 19, ad 2[m] (cité par H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, p. 63, n. 127). La méthode qui consiste à déduire ce que les théologiens d'autrefois doivent avoir dit pour avoir dit vrai rend parfois l'interprétation de saint Thomas aussi difficile que celle de saint Augustin. Par exemple, nous lisons que, s'il faut admettre que certains théologiens aient inclus les États dans l'Église, il faut admettre l'une de trois conséquences, dont la première est que le sens du mot *Église* ait changé depuis lors ; ces textes doivent le prendre « d'une manière très large, impropre — comme il arrive de temps à autre même chez saint Thomas, cf. II-II, qu. 10, a. 10 et a. 12, ad 3 — pour signifier à la fois le spirituel chrétien et le temporel chrétien... » etc. Ch. JOURNET, *op. cit.*, p. 32, n. 3. En nous reportant à ces textes, nous nous persuadons difficilement que le mot *ecclesia* s'y trouve pris en un sens impropre. S'il l'est dans art. 10, toute la réponse de Thomas au problème de la « praelatio Caesaris » devient également impropre, ce qu'il est malaisé de penser. Quant à l'art. 12, ad 3, le mot *ecclesia* n'y figure pas, mais il est essentiel à l'article qui enseigne que les enfants Juifs ne doivent pas être baptisés contre l'opposition de leurs parents, car il serait injuste de priver les pères de leur puissance paternelle ; or, « nemini facienda est injuria » ; donc, « eis invitis, non sunt baptisandi ». Est-il vraisemblable que saint Thomas ait employé le mot *ecclesia* au sens impropre dans un article où il enseigne son infaillibilité ? Et avec quelle force : « Dicendum quod maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo, quae semper est in omnibus quia et ipsa doctrina catholicorum Doctorum ab ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati ecclesiae quam auctoritati vel Augustini, vel Hieronymi, vel cujuscumque doctoris ». En vérité, avant de décider que certaines formules thomistes s'expliquent « facilement en régime sacral » (p. 32, note 3) il faudrait établir que, étant donné la notion thomiste d'Église, un autre État que celui qu'on nomme aujourd'hui « sacral » était concevable. C'est un point qu'il importe de régler, car si les théologiens estiment que, dans cet article, le terme *ecclesia* est pris au sens impropre, on se demande s'il nous faudra renoncer à en tenir pour l'autorité de l'Église plutôt que pour celle d'Augustin, de Jérôme ou même de Thomas d'Aquin, au sens strict du mot Église ? Saint Thomas nous ouvre pourtant ici même une voie à la fois plus facile et plus saine. Si nous ne sommes d'accord ni avec Augustin ni avec Thomas sur la notion d'Église, pourquoi ne pas le dire ? Une seule raison pourrait nous interdire de le faire, ce serait que

bitable que, prises dans l'absolu de leurs essences, l'Église et la Cité de Dieu coïncident.

Cela suffirait à trancher le problème dans une théologie moins soucieuse de l'importance des « états » historiques que ne l'est celle de saint Augustin. En effet, cette distinction des états successifs de la sainte Cité est l'objet même de son œuvre : création de la Cité, sa division chez les Anges, puis chez les hommes ; pèlerinage des deux Cités chez les Juifs, les Grecs et les Romains : fondation de l'Église du Christ et destinée finale des deux Cités, on ne sort pas d'une théologie de l'histoire au cours de ce récit. La possibilité d'identifier la réalité une sous la diversité des états n'autorise pas à confondre les états. Or, précisément, il est impossible d'identifier l'Église pérégrine à la Cité de Dieu. La composition mêlée de l'Église s'y oppose ; on ne peut soutenir que tout membre de l'Église est, *ipso facto*, membre de la Cité de Dieu. Il ne s'agit de rien moins dans la perspective familière à saint Augustin. Si un philosophe osait s'approcher de cette notion sans la crainte de manier un explosif dont la formule lui est mal connue, il dirait que, du point de vue du Chrétien réel qui, après tout, n'est pas sans importance, on ne peut apprécier exactement la position d'Augustin sans prendre parti sur sa doctrine de la prédestination. C'est dire que nous laisserons les théologiens discuter cet aspect du problème. Encore faudrait-il l'avoir fait avant de trancher cet autre : en quel sens, s'il n'est prédestiné à la gloire, un membre de l'Église peut-il être un citoyen de la Cité de Dieu ?

3. Si l'on envisage le problème de ce point de vue, il parait clair que certains textes cités en sens contraire perdent beaucoup de leur force. Par exemple, dire que l'arche est *figura peregrinantis in hoc saeculo civitatis Dei, hoc est ecclesiae*[1], c'est simplement redire ce que nul n'a jamais nié : l'Église est la partie de la Cité de Dieu en pèlerinage dans le temps[2]. Cette vérité laisse intacte la difficulté dont l'historien n'a droit de

l'Église elle-même fût d'accord avec Thomas d'Aquin sur le sens de cette notion, et c'est précisément le point que nous aimerions voir examiner par nos théologiens. La notion d'une société politique « non sacrale » exprime-t-elle plus que ce qu'une société politique ne doit pas être, dans la doctrine de saint Thomas d'Aquin ? Répétons-le, quelle que soit la réponse, elle ne préjuge pas de ce que doit être la position du problème dans l'esprit d'un théologien d'aujourd'hui ; il s'agit simplement de ne pas faire dire à Thomas d'Aquin ce qu'il n'a pas dit. On pourrait peut-être reprendre l'examen du problème sur la base de ce principe que, loin d'exclure la distinction des deux ordres, la notion même de régime sacral la suppose.

(1) *De civ. Dei*, XV, 26, 1 ; P. L., 41, 472. Cf. Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 34, note.

(2) Sur la visibilité de l'Église, dont le corps éclate aux yeux bien que le chef en soit pour nous invisible, voir les textes cités par Ch. Journet, *op. cit.*, p. 24, n. 3. — Ceci nous invite à poser une question touchant une remarquable addition faite à la doctrine de saint Augustin. Aux deux cités d'ordre « mystique » distinguées par Augustin, faut-il en ajouter une autre, d'ordre politique, située pour ainsi dire « à mi-hauteur entre les deux ? » (*Op. cit.*, p. 30). La question n'est pas sans importance,

faire état que parce qu'elle fut présente à l'esprit de saint Augustin lui-même : de ce que la partie de la Cité de Dieu qui pérégrine dans le temps est l'Église, suit-il que tous les membres de l'Église soient membres de la Cité de Dieu?

4. Des remarques semblables s'appliquent au texte suivant : « Entendez, mes frères, par Église non pas ceux-là seuls qui ont commencé à être saints après la venue et la nativité du Sauveur ; car tous ceux qui ont été saints appartiennent à l'Église. Il n'est pas vrai que notre père Abraham ne nous appartienne pas parce qu'il a vécu avant que le Christ naquît de la Vierge, etc... »[1]. Ceci encore est indubitable, et, autant que nous sachions, nul n'a jamais prétendu exclure Abraham de l'Église non plus que de la Cité de Dieu. Mais ce n'est pas la question. La difficulté ne vient pas de ce que l'on puisse être un citoyen de l'Église, en tant que celle-ci se confond avec la Cité de Dieu, avant même la naissance du Christ ; Abraham appartient à l'Église considérée en tant qu'identique à la Cité de Dieu, mais, à ne prendre son nom que comme symbole d'un cas devenu traditionnel, dirons-nous que Judas, ou bien n'a jamais fait partie de l'Église, ou bien, tandis qu'il en était membre, a fait partie de la Cité de Dieu? Il est certain que, comme on l'a justement écrit : « L'Église, prise dans l'ensemble de sa durée, à côté de non-prédestinés, comptera dès ici-bas tous les prédestinés, sans aucune exception.... »[2].

mais sa réponse engage un débat théologique pour lequel nous n'avons pas qualité. Notons seulement l'une de ses données. Si la troisième cité n'est aucunement « mystique », en quel sens se place-t-elle « entre » les deux autres ? Si elle participe au caractère « mystique » des deux autres, à laquelle des deux, la *cité de Dieu* ou la *cité du diable*, la *cité de l'homme* participe-t-elle en tant précisément que cité de l'homme ? Ceci n'est aucunement une objection contre cette troisième notion prise en elle-même. Il s'agit seulement de savoir si elle est compatible avec la perspective augustinienne sur ces problèmes. Écrire que saint Augustin n'a pas « marqué suffisamment » (p. 28) la spécificité du « plan de la cité politique renfermant tout ce qui relève de César, et spécifiée par un rapport immédiat au bien humain temporel », mais qu'il « ne l'a pas méconnue » (p. 28), c'est tout simplement décider que, dans la doctrine d'Augustin, il existe *une* cité de l'homme (et non pas simplement des « nations » ou des villes) comme il existe *une* cité du diable et *une* cité de Dieu. Si, dépassant les textes, on veut absolument prolonger la pensée d'Augustin, il faut d'abord examiner si, dans sa doctrine, les biens temporels possèdent une unité telle que leur commune poursuite puisse engendrer *une* cité. Nous savons qui est le chef de la cité de Dieu et qui est le chef de la cité du diable, mais dans la « cité politique renfermant tout ce qui relève de César », César est une abstraction. En d'autres termes, on parle comme si, chez Augustin, l'unification politique du globe, sur le plan temporel de la politique, était une possibilité. C'est trancher un problème avant de l'avoir posé.

(1) Augustin, *Sermo* IV, n. 11 ; cité par Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 34, note. — *Cf. De catech. rudibus*, XXI, 37 ; P. L., 40, 337.

(2) Ch. Journet, *op. cit.*, p. 79. — En ce sens, l'Église est la colombe unique du Cantique et aucun membre de la cité du diable ne peut en faire partie : « homines ex parte diaboli et ideo nequaquam ad columbam unicam pertinentes », *De baptismo contra Donatistas*, IV, 10, 16 ; P. L., 43, 164. Mais cela ne les empêche pas de recevoir, de posséder

Ce sont là des points qui ne souffrent aucune difficulté. Par contre, s'il est de l'essence même de la Cité de Dieu que ses membres soient prédestinés à la béatitude éternelle, on voit mal comme l'Église peut inclure ici-bas des non-prédestinés à côté des prédestinés. Pour que la proposition soit acceptable, il faut que ces non-prédestinés appartiennent à l'Église en un sens où celle-ci n'est pas la Cité de Dieu. Il faut donc en outre qu'un tel sens existe et que l'identification des deux réalités en question ne soit pas totale. Il n'a jamais été question d'autre chose, et puisque nul ne nie aucun des éléments du problème, il n'y a donc qu'une différence d'accent entre ces deux interprétations de saint Augustin.

5. On veut du moins espérer que la différence ne va pas au delà. Il est toujours permis de le croire dans une question où un *qualenus*, tacite ou exprès, peut remettre d'accord des thèses en apparence opposées. Pour justifier pleinement la thèse précédente — savoir, que l'Église, bien qu'elle compte des non-prédestinés, est essentiellement la Cité de Dieu — il faudrait admettre encore cette autre, que « la Cité de Dieu, en la portion d'elle-même qui pérégrine dans le temps, compte des fidèles qui pourront un jour faillir et ne plus se relever »[1]. On peut le concéder en un sens, mais puisque les faillis en question sont des non-prédestinés, ils ne peuvent appartenir à la portion de la Cité de Dieu qui pérégrine qu'en tant que celle-ci, savoir l'Église, n'est pas la Cité de Dieu. On peut préférer des manières moins indirectes de s'exprimer.

Nul scrupule ne resterait dans l'esprit de l'historien si, en s'entretenant de ces problèmes avec d'autres, il ne redoutait la présence d'une équivoque bien difficile à déceler. Selon le texte fondamental du *De civitate*, XV, 1, 1, la Cité de Dieu est celle *quae est praedestinata regnare cum Deo*, au lieu que la cité terrestre est prédestinée *aeternum supplicium subire cum diabolo*. On sait assez que, ni chez Augustin ni chez Thomas d'Aquin, la prédestination divine ne porte atteinte à la liberté de l'homme ; mais il est non moins certain que « praedestinatio certissime et infallibiliter consequitur suum effectum »[2]. Si l'on prend garde à cette doctrine, il devient de plus en plus difficile de concevoir l'existence de citoyens provisoires de la Cité de Dieu. Ceux qui le sont l'ont été de toute éternité

et de donner la sainteté du baptême, que leur perversité personnelle laisse intacte : *ibid.* Cf. *op. cit.*, III, 17, 22 ; P. L., 43, 149. On en a vu, dans l'Église, travailler contre l'Église, tel Simon le Magicien, *op. cit.*, IV, 10, 15 ; P. L., 43, 163 ; IV, 10, 16 ; P. L., 43, 164.

(1) Ch. Journet, *op. cit.*, p. 79. — Les schismatiques et les hérétiques n'appartiennent pas à l'Église : *De fide et symbolo*, X, 21 ; P. L., 40, 193. *Sermo* 71, 19, 32 ; P. L., 38, 462-463. Pour les autres pervers, ils n'appartiennent qu'au corps de l'Église, car ils ont le baptême, l'Évangile et les Sacrements, mais non la charité, *De bapt. cont. Donatistas*, I, 10, 14 ; P. L., 9, 117-118. Beaucoup qui ne sont pas des nôtres, sont quasi dedans, et combien des nôtres sont quasi dehors ! *Enar. in Ps.* 106, 14 ; P. L., 37, 1428. *De bapt. cont. Donat.*, IV, 10, 16 ; P. L., 43, 164.

(2) Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, 23, 7, Resp.

et le resteront éternellement. La notion de prédestinés à la béatitude qui tomberaient un jour pour ne plus se relever est difficile à concevoir. Il est littéralement vrai de dire que l'Église se compose, non du peuple des élus déjà glorifiés dans le Ciel, mais des hommes « que la Grâce convoque à en faire partie »[1]. Mais c'est justement pourquoi, dans la doctrine de saint Augustin, ces deux peuples ne sauraient être identiques. Convoquer n'est pas prédestiner. Ne faisons pas trop bon marché de la distinction entre deux sociétés, l'une dont l'essence même est de se composer d'élus, l'autre qui se compose de beaucoup de convoqués dont aucun n'est sûr d'être élu[2].

En étudiant l'histoire des doctrines, on doit supposer que la pensée d'un auteur est cohérente, que son langage est exact et que les difficultés d'interprétation que l'on rencontre viennent de l'interprète plutôt que de la doctrine. On ne sait malheureusement jamais avec certitude qui est le responsable. Surtout lorsqu'il s'agit d'un génie tel que saint Augustin, toutes les chances sont contre l'interprète. Nous disons donc, sans illusions, que malgré l'effort visible fait par saint Augustin en vue d'obtenir leur parfaite coïncidence, les deux notions d'Église et de Cité de Dieu ne sont pas de tout point identiques. Ce n'est pas surprenant : on ne pouvait attendre qu'un théologien de son temps fît seul et d'avance toute la route que tant de successeurs devaient parcourir après lui[3].

La seule question que l'historien puisse se poser est de savoir quelle partie de cette route Augustin lui-même a effectivement parcourue. Il

(1) Ch. Journet, *op. cit.*, p. 34, note, dernière ligne.

(2) « ... multi diabolo consentiunt et pauci Deum sequuntur », *De cat. rud.*, XIX, 31 ; P. L., 40, 333. — Concernant l'Église même, Ch. Journet, *op. cit.*, p. 26 : « Car pour elle (l'Église), il est certain de foi divine qu'elle est prédestinée, mais d'aucun d'eux il n'est ainsi certain qu'il est ainsi prédestiné ». Qu'on relise, même page, ce qui est dit de l'Église, dont les « frontières partagent en deux l'être de ses enfants » ; peut-on le dire de l'être des citoyens de la Cité de Dieu de saint Augustin ? Chacun d'eux, pécheur ou non, est tout entier d'un côté de la frontière ou de l'autre. On est prédestiné tout entier ou on ne l'est pas. Cf. *De bapt. contra Donatistas*, IV, 10, 16 ; Q. L., 43, 164 : « Quamobrem cum manifestum sit... ».

(3) L'exégèse des textes d'Augustin devient difficile dès qu'on transpose le sens de la doctrine. Par exemple : « Si l'on ne distingue pas nettement la cité temporelle, elle restera confondue avec l'une des deux cités mystiques, dont elle ne fera qu'étendre la visibilité par son appareil », Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, p. 32, note 3. L'argument présuppose l'existence d'*une* cité temporelle dont, précisément, on accorde qu'Augustin ne dit rien de précis. La perspective augustinienne normale semble plutôt inclure deux *cités* mystiques, qui se partagent la totalité des hommes, passés, présents ou futurs, plus un nombre indéterminé de cités politiques dont il n'est pas certain que l'unité soit autre que celle qui convient aux notions abstraites dans l'entendement. Les sociétés politiques sont assurément réelles, c'est la seule existence d'une société politique des sociétés politiques dont l'insertion entre les deux cités d'Augustin semble faire difficulté. Avant de regretter leur absence, il faudrait chercher s'il n'y avait pas des raisons positives pour que certaines notions ne s'offrissent pas à l'esprit d'Augustin.

semble qu'on doive répondre : toute celle qui conduisait à la notion de Cité de Dieu, qu'il nous a léguée complètement définie et telle que la concevront toujours ceux qui parleront d'elle. D'autre part, la profonde compréhension qu'il eut de l'Église et de l'unité qu'elle préserve à travers ses différents états le conduisit naturellement à voir que, dans une large mesure, l'ère des deux notions coïncidait déjà en réalité. De là les nombreux textes cités par les théologiens qui allèguent aujourd'hui son autorité en faveur de la synonymie essentielle des noms « Église » et « Cité de Dieu ». En effet, comme le disait justement l'un de ses interprètes : pour Augustin, l'Église est la Cité de Dieu, ne serait-ce que parce que « l'Église future est précisément la société divine des élus »[1]. Cité de Dieu et Église triomphante, voici assurément deux noms pour une même chose, et c'est bien en ce sens que, lorsqu'il affirme leur identité, Augustin dit que l'Église est la Cité de Dieu. Puisqu'une partie de l'Église militante est prédestinée à joindre l'Église triomphante, les deux sociétés là aussi coïncident. Enfin puisque l'Église est la Cité de Dieu pérégrinant dans le temps, il faut bien que, là encore, leur réalité soit la même. Une seule différence subsiste entre elles dans la doctrine de saint Augustin, telle du moins que nous pouvons la comprendre, et c'est l'irréductibilité partielle de l'Église à la Cité de Dieu telle que lui-même nous a appris à la concevoir. Telle qu'elle se conçoit aujourd'hui, dans la pleine conscience de sa

(1) Ch. Journet, *L'Église du Verbe Incarné*, II, p. 34, note. — Oui, et même l'Église était déjà présente dans les saints avant même la venue du Christ : *De catec. rud.*, III, 6 ; P. L., VI, 313, et XIX, 33 ; P. L., 335. L'Église a existé dans le ciel de toute éternité, *De Gen. ad litt.*, V, 19, 38 ; P. L., 34, 334-335. Mais dès qu'on la considère dans le temps, la perspective se modifie. Il y a d'abord la « femme antique », c'est-à-dire la Cité de Dieu, encore nommée Sion, qui commence avec Abel, « semper tolerans terram, sperans caelum », et que le Christ a fondée pour y naître : « Idem ipse erat condens Sion et nascens in Sion : et illa mulier civitas Dei ejus luce protegebatur, cujus carne gravidatatur », *Enar. in Ps.*, 142, 3 ; P. L., 37, 1846. En ce sens, Jésus-Christ est à la fois la tête et le corps de la Cité de Dieu, donc de l'Église. Mais toute cette argumentation vaut pour la partie de l'Église qui coïncide avec la descendance d'Abel, ou Cité de Dieu. Les innombrables textes qui discutent la question de savoir si les pervers sont vraiment *dans* l'Église, ou *dehors*, se réduisent malaisément à l'unité. Dans l'ensemble, ils paraissent favoriser l'affirmative. Lorsqu'il s'agit de méchants temporaires finalement destinés à la gloire céleste, il n'y a pas de problème : « Salomon mulierum amator fuit et reprobatus a Deo », *Enar, in Ps.*, 126, n. 2 ; *P. L.*, 37, 1667 ; Saint Paul gardant les vêtements de ceux qui lapidaient saint Étienne pour le lapider lui-même de toutes leurs mains à la fois : *Enar. in Ps.* 167, n. 25 ; *P. L.*, 37, 1934. La difficulté ne peut plus être esquivée dans le cas de ceux qui meurent dans l'impénitence finale : ce sont des pervers morts dans la communion de l'Église, *De octo Dulcitii quaestionibus*, q. I, n. 14 ; *P. L.*, 40, 156 ; les méchants sont donc mêlés dans l'Église comme le grain et la paille, *In Joan. Evang.*, VII, 1, 12 : *P. L.*, 35, 1431, et VII, 17, 18, col. 1431. « Secundum autem ejus praescientiam, qui novit quos praedestinaverit ante mundi constitutionem conformes imagini Filii sui, multi etiam qui aperte foris sunt, et heretici appellantur, multis et bonis catholicis meliores sunt. Quid enim sunt hodie, videmus ; quid cras futuri, ignoramus ». *De baptism. cont. Donatist.*, IV, 3, 4 ; *P. L.*, 43, 156. La prédestination divine a toujours le dernier mot, et nous ne la connaissons pas.

propre notion, l'Église a pratiquement assumé tous les attributs de la Cité de Dieu augustinienne. Comme la Cité de Dieu d'Augustin, l'Église compte dès ici-bas tous les prédestinés, sans exception ; mais alors que la Cité de Dieu ne comptait que les prédestinés, sans exception ni addition, l'Église souffre la présence en son corps d'autres citoyens que ceux de la sainte Sion chantée par le Prophète. Augustin n'ignorait pas leur présence dans l'Église ; loin de nier qu'ils y fussent, il a reconnu que, parfois, certains « citoyens de Babylone administrent la chose publique de la cité de Jérusalem »[1]. On ne pouvait guère s'exprimer avec une indignation plus discrètement contenue, mais c'est probablement la vue de telles tristesses qui l'a retenu de conduire à son terme une identification si bien préparée par lui.

Étienne Gilson.

(1) *Enarr. in Ps.*, 61, n. 8, cité par Ch. Journet, *op. cit.*, p. 34, note. Joindre *De baptism. cont. Donatist.*, IV, 12, 18 ; *P. L.* 43, 165-166 ; parlant des évêques prévaricateurs, Augustin dit que, personnellement, il les tiendrait volontiers pour hors de l'Église, « sed Cyprianus non me sinit ». La glose de Ch. Journet : « et faisant donc encore partie *aliquo modo* de Jérusalem » (p. 34), ne fait pas difficulté si la Jérusalem en question est l'Église, ou si la perversité présente de ces Chrétiens dissimule à nos yeux leur prédestination à la gloire. Mais s'il s'agit de la Cité de Dieu, de Sion, de la Colombe unique, on voit mal comment, bien qu'intégré au corps de l'Église, un non-prédestiné à la gloire pourrait en faire partie. — Touchant cette autre question, au sujet des réprouvés : « où saint Augustin dit-il que cette partie de la Cité de Dieu qui pérégrine dans notre mortalité les exclut tous ? » (*op. cit.*, p. 34, note), notre réponse sera : à notre connaissance, nulle part. Mais c'est justement pourquoi l'Église, qui compte des citoyens de Babylone parmi ses membres, ne saurait être totalement identique à la Cité de Dieu qui les exclut tous par définition. La Cité de Dieu se compose de tous les fidèles passés, présents et futurs (*Enarr. in Ps.*, 126, n. 3 ; *P. L.*, 37, 1675) ; rappelons une dernière fois la loi de son recrutement : il s'agit de deux sociétés opposées entre elles *(inter se contrariis societatibus), quarum est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum diabolo.* — Voir A. Lauras et H. Rondet, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de Saint-Augustin*, dans *Études augustiniennes*, Aubier, 1953, pp. 99-160. Nous regrettons d'avoir connu cette étude trop tard pour avoir pu la mettre à profit.

NATURE OU HISTOIRE ?

UNE CONTROVERSE EXÉGÉTIQUE SUR LA CRÉATION AU XIIe SIÈCLE

Une fois de plus, par ses réflexions catégoriques jusqu'à la violence, Guillaume de Conches est un excellent témoin — un témoin engagé — des problèmes qui divisèrent sa génération, dans les options d'un nouveau genre qu'imposait à la conscience chrétienne l'essor d'une théologie conçue non plus comme une pure réflexion spirituelle, mais comme une science technique de la parole de Dieu et de son économie terrestre.

Le premier fait de cette économie, premier dans le temps, premier aussi en absolu, est le fait de la création, objet de la première page de l'histoire sainte, objet aussi, à Chartres précisément, où vivait Guillaume, de la plus aiguë curiosité d'une « philosophie du monde ». Conjonction admirable d'un commentaire de la Genèse, premier chapitre de l'Histoire, et d'une glose du *Timée*, cette haute explication du Cosmos. C'est tout Guillaume de Conches, c'est tout Chartres.

Or, en tête de sa *Philosophia mundi*, Guillaume déclare prendre position contre l'opinion quasi générale de qui, sous prétexte d'exalter la sagesse et la puissance d'un Dieu introduisant de son gré l'ordre dans l'univers, escamote le jeu simple des lois de la nature, qui suffisent à rendre compte de cet ordre. Il n'y eut pas de chaos primitif.

Dicunt *omnes fere* elementa in prima creatione certa loca non obtinuisse, sed in unam massam mista fuisse, et ob hoc modo simul ascendere, modo simul descendere. Subjungunt et rationem quare, ut creator videlicet ostenderet, nisi sua potentia et sapientia et bonitate res ordinaret, quanta rerum confusio foret. Deinde auctoritate Platonis probant, qui in Timaeo ait : Deum ex inordinata jactatione elementa redegisse in ordinem. Nos vero dicimus falsam esse sententiam quam ponunt, probantes non convenientem rationem quam inducunt, nec bene esse intellectam auctoritatem quam praetendunt[1].

On aurait tort de ne voir là qu'une allusion à quelque divergence, au niveau de l'exégèse, sur un verset de la Genèse ; non, position de principe,

(1) Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, I, 21 ; *P. L.*, 172, 53. Dans sa glose sur le *Timée* (*cf. infra*), il dit aussi nettement : « ... In quo *fere omnes modernos* errare cognoscimus ».

sur laquelle se joue toute une vision du monde, tant dans son contenu que dans sa méthode : le dernier mot de la genèse du cosmos relève-t-il d'une analyse des lois internes de sa nature, y compris le recours à un démiurge ? ou ne faut-il pas recourir au libre vouloir de son créateur, dans un processus temporel irréductible à une physique du monde ? Guillaume ne dissimule pas qu'il affronte là une tradition quasi unanime des docteurs chrétiens. Quelle est-elle donc ?

Nous pourrions collecter ici les opinions des Pères, depuis S. Augustin[1], jusqu'au contemporain Honorius d'Autun[2] : tous, de fait, modernes compris, tiennent pour le chaos primitif, selon le sens immédiat du texte biblique, *terra erat inanis et vacua* (*Gen.*, 1, 2). Qu'il suffise de recourir à celui qui, en possession des données colligées dans les recueils de sentences, présente et élabore, dans sa somme magistrale, cette doctrine du chaos, Hugues de Saint-Victor. On connaît ces chapitres où le maître, troublé par les évidentes divergences des théologies, intimidé par l'autorité d'Augustin, prend cependant respectueusement position contre la conception « mystique » des jours purement idéaux, en faveur d'une historicité physique des étapes de la création[3]. Dans une haute recherche d'intelligence intérieure de ses positions, Hugues fournit alors des raisons, tant pour le problème général de l'historicité, que pour les problèmes particuliers de la « matière informe » auxquels il est alors affronté : problème physique d'une matière sans forme, problème moral de la raison d'être d'un tel processus du monde informe à un cosmos ordonné. C'est ce point qui nous intéresse ici. Pourquoi ce chaos au départ ? C'est que par là la créature raisonnable comprendra, au spectacle du progrès de l'univers, quel progrès elle doit elle-même accomplir, du désordre à l'ordre, par la conversion vers sa création. « Nam et ipsa rationalis creatura quodam suo modo prius informis facta est, postmodum per conversionem ad Creatorem suum formanda ; et idcirco prius ei demonstrata est informis materia, postea formata, ut quanta foret inter esse et pulchrum esse distantia discerneret »[4]. Objection : Il n'y avait pas alors de créature raisonnable ; réponse : il y avait les anges, et, dans le futur, tous les hommes à venir.

Dans ses gloses sur la Genèse, Hugues répond à une autre difficulté, prise alors du côté de Dieu, pour qui paraît inconcevable pareil procédé de ne créer d'abord qu'un chaos informe. Mais c'est là, répond Hugues, un processus universel de la nature, relevant donc des vouloirs divins ;

(1) Cf. son commentaire du texte « Qui fecisti mundum de materia informi » (*Sap.*, 11, 18), dans *De Genesi contra Manichaeos*, I, 5, 12 ; *P. L.*, 34 ; 177-179. Et *De Genesi ad Litt.*, I, 5, 10 ; *P. L.*, 34, 250, sur la « vie misérable » de la matière.

(2) Honorius d'Autun, *Hexaemeron*, 1 ; *P. L.*, 172, 255 : « Haec tetra rerum imago *chaos* vel *informis materia* cognominatur ».

(3) Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, I, 2-3 ; *P. L.*, 176, 187-189.

(4) *Loc. cit.*, col. 189.

le progrès lui-même des êtres est œuvre de Dieu, maître de l'histoire comme de la nature[1].

Ainsi Hugues prend position non seulement contre l'idéalisme pur de S. Augustin, que le Lombard rejettera bientôt dans les mêmes termes, mais aussi en faveur d'un processus temporel à partir d'un état « informe » de l'univers. La loi de nature vient soutenir l'historicité.

C'est contre cette opinion reçue, et ainsi raisonnée, que s'insurge Guillaume de Conches, au nom de la nature même, dont la loi comporte un ordre interne, constitutif, des choses : les éléments sont créés selon leur constitution même, qui d'emblée les coordonne, eau, terre, air, feu[2]. Les vouloirs de Dieu ont précisément pour objet cet ordre des natures ; il serait vain de leur préposer un chaos, sous prétexte de magnifier Dieu, tirant l'ordre du désordre : anthropomorphisme d'une fable.

Guillaume a exposé sa pensée, souvent en termes identiques, mais un peu plus longuement, dans son commentaire du *Timée*. Dans les deux textes, il récuse la valeur des arguments adverses, selon lesquels, à procéder à partir du chaos, Dieu manifesterait le bienfait de sa puissance et de sa sagesse. A qui ? riposte Guillaume ; aux anges ? ils connaissent d'emblée la nature des choses ; aux hommes ? mais il n'y en a pas encore. Et il expose sa thèse : les natures étaient ce qu'elles sont, et leur coordination en découle par leur déterminisme même ; les seules variantes étaient accidentelles, l'eau moins pure, l'air moins lucide, l'élément igné plus épais. Ce n'est que cela le chaos ; et c'est cela que veut dire Moïse parlant de la « terre informe et vide »[3]. Ainsi Guillaume contrepose son naturalisme théologique au moralisme éducatif auquel, ici comme souvent, recourt le Victorin.

Guillaume doit cependant faire face non seulement aux biblistes, mais aux interprètes mêmes du *Timée*, qui semblent devoir trouver solide appui sur leur texte de base : *Deus ex inordinata jactatione in ordinem redegit*, telle est, dans la version de Chalcidius, l'expression que commentent

(1) *Annot. in Genesim*, c. 4 ; *P. L.*, 175, 33-34 : « Quod autem dicitur (Deus) creasse aliquid imperfectum aut informe, non nocet, nec est inconveniens, quia ad comparationem majoris perfectionis aut pulcritudinis, quas ipsemet per se quando oportuit, addidit, dici debet ; sicut quotidie facit pueros imperfectos quantum ad augmentum quod sequitur, sed tamen perfectos ad numerum partium, manuum scil., pedum et ceterorum membrorum ; et haec sententia probabilior videtur ».

(2) Guillaume caractérise le chaos par ce trait physique : « Elementa... modo simul ascendere, modo simul descendere » (cf. texte cité). C'est en effet sur une explication cinétique des éléments que les Chartrains bâtissent leur physique, dans son désordre comme dans son ordre ; non sur la théorie des lieux naturels (Aristote). Sur le caractère mécaniste de cette explication, cf. E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 1944, p. 271.

(3) Guillaume de Conches, *Gloses sur le Timée*, éd. Parent (*La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, 1938), p. 159 ; *Philosophia mundi*, I, 21 ; *P. L.*, 172, 53.

en commun nos Chartrains[1]. De fait, l'un des écrivains qui relèvent manifestement de l'école de Chartres, Bernard Silvestre, dans son poème cosmologique *De mundi universitate*, opine en faveur du chaos primitif ; bien plus son ouvrage est bâti à partir d'une plainte de *Natura*, s'adressant à *Noys* pour regretter la confusion dans laquelle demeure la matière, *hylè ;* à quoi accède *Noys*, qui entreprend d'introduire l'harmonie par une organisation progressive des éléments[2]. Il est notable d'ailleurs que ce soit là l'interprétation que Chalcidius lui-même avait donné de l'*inordinata jactatio* du *Timée*[3].

La réplique de Guillaume est, quant à l'exégèse immédiate, plus subtile que convaincante. *Ex inordinata jactatione :* non pas que Dieu ait de fait créé d'abord un univers informe, mais ce monde eût été informe précisément si Dieu ne l'avait créé. Non pas correction après coup, mais anticipation. Ainsi en va-t-il d'un ami qui protège d'un mal, non en nous en libérant quand il est arrivé, mais en l'écartant par sa présence. Dès le début, les éléments du monde étaient doués de leurs propriétés, de leurs lois, de leur nature. La volonté de Dieu intervient, certes, mais dedans la nature, et non par des actes du dehors[4].

En vérité, contre Chalcidius, et malgré l'apparence du texte, le platonisme du *Timée* n'impose point le fait d'un chaos primitif[5].

(1) *Timée* 30 a « L'Ouvrier a donc voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui. Il a donc voulu que toutes choses fussent bonnes, excluant, autant qu'il était en son pouvoir, toute imperfection. Dès lors, prenant la masse visible dans l'état où il la trouvait, semblable à un chaos secoué de mouvements convulsifs et désordonnés, il l'a fait passer du désordre à l'ordre, estimant que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre » (trad. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II, p. 107).

(2) Bernardus Silvestris, *De mundi universitate*, éd. C. S. Barach et J. Wrobel, 1876, p. 6-7.

> Congeries informis adhuc cum silva teneret
> Sub veteri confusa globo primordia rerum....
> Silva rigens, informe chaos, concretio pugnax,
> Discolor usiae vultus, sibi dissona massa....

Sur le scénario, sur la doctrine, sur le vocabulaire, cf. E. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Arch. hist. doctr. litt. du m. âge*, III, 1928, p. 9-12.

(3) Chalcidius, éd. Wrobel, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario*, 1876, ch. 123, p. 188. « Post enim Chaos, quem Graeci hylen, nos silva vocamus.... ».

(4) Guillaume de Conches, *Philosophia mundi*, I, 21 : « *Ex inordinata* igitur *jactatione*, quae non fuit, sed esse potuit, Deus elementa redegit in ordinem ; veluti si monitu alicujus amici nostri, aliquid quod contingeret, nisi ipse esset, effugiamus, dicimus : isti liberavit nos ab hoc malo, non quia hoc malum primum fuisset et postea nos inde liberasset, sed quia iste nobis nisi esset accideret ». Mêmes expressions dans les gloses sur le *Timée*, avec cette variante : « Duobus enim modis malum arcetur, anticipatione et correctione, et hoc est : *Deus redegit in ordinem res ex inordinata jactatione* » (éd. Parent, p. 162).

(5) L'état chaotique de la masse visible, avant que Dieu ne l'ait ordonnée, est un état supposé ; en réalité, le monde a toujours été, et il a toujours été en ordre. Mais, à

Guillaume a raison. Il a raison en authenticité de cosmogonie grecque, ainsi affrontée à l'*epos* sémitique et à son histoire. Il a raison, dès là qu'on entre dans son naturalisme, contre l'apparence du cadre historique auquel s'attachent certains pour exalter Dieu. Ce n'est point déroger à la gloire de Dieu que d'attribuer aux choses une nature efficace, mais au contraire la manifester, puisqu'il est l'auteur de cette efficacité[1]. Reste le problème du désordre, du mal, posé dans le *Timée* lui-même, et auquel se heurtent, avec l'optimisme de tout naturalisme, les religions cosmiques : il est un cœur même du platonisme et de son destin, à l'école de Chartres comme en tous les temps[2].

Cette séduction de l'ordre du cosmos, elle est le capital commun de Chartres, où, à ce moment même, elle inspire l'*Hexaemeron* de Thierry. Arnaud de Bonneval (abbé dudit lieu, près de Chartres, † v. 1156), l'exprime en termes d'une concise grandeur : « Quasi magni corporis membra, rerum naturas, distinguens propria loca et nomina, congruas mensuras et officia (Deus) assignavit. Nihil apud Deum confusum, nihil informe in illa antiquitate fuit, quia rerum materia, ubi facta est, statim in congruas sibi species est formata..... Complectitur omnia, intra solidans, extra protegens, supra fovens, infra sustinens, arte investigabili ligens diversa, temperatura mirabili astringens in pacem et in unum jungens contraria, premens levia ne effluant, sustinens ponderosa ne ruant.... » Et la suite[3].

Saint Thomas confirmera à sa manière cette intériorité de la providence à la nature des choses. Il admet certes, contre Augustin, l'historicité du processus de création : tout son traité, dans la Somme, est basé sur la

côté du système, il y a le mythe ; le mythe est celui d'une genèse ; et le thème de la genèse a été commandé à son tour par la fiction épique que Platon a choisie et qui l'amène à imiter les antiques théogonies. Il n'avait qu'à suivre les récits de genèse, qui commencent tous par le chaos : la naissance du monde est le passage du désordre à l'ordre. Cette métaphore n'affecte cependant que l'aspect temporel et successif de la genèse, non les principes essentiels. Cf. A. Festugière, *La religion d'Hermès Trismégiste*. II. *Le dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 105, 111, 147-148.

Cependant il est arrivé que ce qui, dans le *Timée*, était postulé — en conséquence du mythe de la genèse — a été regardé par la suite comme la doctrine la plus authentique du platonisme. La littéralité de l'exégèse l'a emporté sur l'intelligence de la doctrine. Cf. *ibid.*, p. 149. Guillaume retrouve la doctrine, par-dessus l'exégèse de Chalcidius.

(1) Vaut ici ce que Guillaume dit de la création « naturaliste » de l'homme : « Dicet (aliquis) hoc esse divinae potentiae derogare... Quibus respondemus : contrario id ei conferre, quia ei attribuimus et talem rebus naturam dedisse, et sic per naturam operantem corpus humanum creasse » *Phil. mundi*, I, 29 ; *P. L.*, 172, 56. Et Glose sur le *Timée*, éd. Parent, p. 162.

(2) Telle est la richesse, la diversité du platonisme, dont l'héritage couvre, en même temps qu'un courant dualiste et pessimiste, l'optimisme d'une doctrine de l'omniprésence et de la pénétration universelle du Bien, de l'idée d'une organisation du cosmos. Cf. A. Festugière, *ibid.*, p. 93 et ss. Le problème du mal a été durement posé, au début du XIIe siècle, aux théologiens comme à la conscience chrétienne.

(3) Arnaud de Bonneval, *De operibus sex dierum*, prol. ; *P. L.*, 189, 1515.

« distinction » et succession réelle des étapes [1]; et par là il accepte un état primitif de non-distinction[2] ; mais, si sa physique aristotélicienne de la matière première l'amène à une construction très différente de la physique platonicienne de Guillaume, il le rejoint — comme d'ailleurs Hugues de Saint-Victor[3] — là où il tient que cette « formation » successive relève elle-même d'un ordre interne des choses, et donc de la sagesse de Dieu, non de son impuissance. « Si, secundum alios sanctos, informitas tempore praecessit formationem materiae, non fuit hoc ex impotentia Dei, sul ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione »[4].

M.-D. CHENU.

(1) Contre l'idéalisme d'Augustin, dont il dira : « Introductum est ab Augustino hac necessitate ut posset ponere ea quae in sex primis diebus facta leguntur, sine successione temporum esse completa ». *De veritate*, q. 8, a. 16.

(2) Cf. *Ia Pars*, q. 66, art. 1.

(3) HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, I, pars 1, c. 3 ; *P. L.*, 176, 188 : « Nobis autem videtur (excepto eo quod nihil in hac re diffinire volumus) omnipotentiae Creatoris in nullo derogari, si per intervalla temporis opus suum ad consummationem perduxisse dicitur.... In omnibus faciendis illum praecipue modum servari debuit (Deus), qui ipsius rationalis creaturae commoditati ac causae magis congruus fuit ».

(4) *Ia Pars*, q. 66, art. 1, ad 1.

LE COSMOS SYMBOLIQUE DU XIIe SIÈCLE

La série de dessins et de schémas que contient l'un des plus anciens manuscrits de la *Clauis Physicae* d'Honorius « Augustodunensis » n. 6734 du fonds latin de la Bibliothèque nationale est probablement l'une des plus parfaites expressions de l'activité imaginative des hommes du XIIe siècle, en même temps que la traduction fidèle d'une représentation du monde liée au système platonicien, tel que l'avaient interprété les Pères grecs et leur disciple du IXe siècle, Jean Scot. C'est bien une explication du Cosmos créé par Dieu et retournant invinciblement vers lui — exitus et reditus — que prétendait donner le « Periphiseon » περὶ φύσεων μερισμοῦ du savant familier de Charles le Chauve, étonnante Somme théologique où s'amalgament, enchaînées dans une prose éloquente, les citations d'Ambroise, d'Augustin, de Boèce, et d'autre part des Cappadociens, Basile et Grégoire de Nysse, de Grégoire de Nazianze, et de son commentateur Maxime, de Jean Chrysostome et de Denys.

(1) **Ms. latin 6734 de la Bibliothèque nationale :**

[Honorius Augustodunensis], Clauis Physicae. F. 1., mention du XVIIe s. : « Theodorus grecus latine scriptus ». Plus bas, titre XIIe s. : « de claui phisicę liber ». Au-dessous, mentions du XVe-XVIe s., grattées et en partie cancellées : « Sancti M... Johannem de Hungaria... F. 1v Dessin représentant l'Ame du monde, en noir et rouge ; — F. 2-2v. Schémas en noir et rouge ; — F. 3. « Hic titulus est libri huius. Disputatio abbatis Theodori, genere greci, arre philosophi, cum Iohanne uiro eruditissimo, Romane ecclesie archidiacono, genere Scotho ». Au-dessous, dessin représentant les deux personnages. — F. 3v, peinture ; — F. 4. « Prologus in Clauem Phisice. Cum multos mente intuear... ut de se digna dicenda intellectum aperiat ; — F. 4-252. Incipit de Claui Physice. D. Propositis tibi a me aliquando quibusdam quęstionibus... D. Lux uera Christus illuminet nos interius ut in lumine sancti Spiritus lumen Patrem uideamus M. Fiat, Fiat.

F. 252-252v. [Excerpta Patrum] « Ieronimus in epistola ad Ephesios libro tercio... Ieronimus in epistola ad Galathas, cap. 2... Augustinus in libro de Bono coniugali... »

Milieu XIIe s. Initiales peintes, f. 4 ; manchettes encadrées ou en lettres hastées. Quelques corrections marginales contemporaines ; quelques notes marginales XVe s. (Rigault, MCCCCLXV ; Dupuy 1600 ; Regius 4352). — Parchemin ; 251 ff. à longues lignes numérotés 252 par erreur, le chiffre 184 ayant été omis. Traces de foliotation ancienne. Le f. 190 est une languette rapportée. 190 × 120 millimètres. Reliure parch. blanc XV-XVIe s., avec titre XVIIe s. : « Clavis Phiae [sic] sive Disputatio abbatis Theodori cum Ioanne Scotto, Romanae Ecclesiae archidiacono ».

Les mésaventures de Jean Scot, suspect de déviation doctrinale au sujet de la prédestination, et plus encore sans doute la difficulté de l'ouvrage, d'une richesse un peu confuse, ne lui avaient pas attiré beaucoup d'adeptes, semble-t-il, à la fin de l'ère carolingienne[1].

On le vit resurgir au cours du XIIe siècle, et les causes d'une vogue qui paraît avoir atteint son point culminant au début du siècle suivant, et gagna, non seulement de nombreux théologiens, mais, par l'intermédiaire de clercs imprudents, des laïques peu instruits, nous échappent en partie.

Il est permis de supposer que l'un des agents de diffusion de la synthèse érigénienne fut l'un des plus remarquables vulgarisateurs d'un âge qui en a pourtant compté beaucoup : le « mystérieux » Honorius.

Les documents d'archives et les sources narratives actuellement connues ne contiennent pas de renseignements sur ce personnage, et les historiens en sont réduits à interpréter les quelques indications qu'il a bien voulu laisser, soit dans ses préfaces, soit dans la notice terminale de son catalogue d'écrivains ecclésiastiques, De Luminaribus Ecclesiae[2], consacrée à « Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scholasticus », auteur d'estimables ouvrages « non spernenda opuscula », parmi lesquels la *Clauis Physicae*.

D'abord revendiqué par Autun, traduction obvie de l'épithète qu'il avait lui-même accolée à son nom, replacé dans la région de Regensburg par les consciencieux travaux de J. A. Endres[3], qui a également signalé ses liens avec Cantorbéry, il semble devoir être restitué à l'Angleterre pour la première partie de son existence d'après les plus récentes recherches[4].

Il est probable qu'il a fait ses études à Cantorbéry, auprès de saint Anselme ou de ses disciples immédiats[5], et que les « Fratres Cantuariensis ecclesiae » qui interviennent au début du Speculum Ecclesiae sont ses

(1) Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 1933, p. 240 sqq.

(2) *De Luminaribus Ecclesiae*, *P. L.*, 172, 232-234.

(3) J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten-München, 1906.

(4) R. Bauerreis, *Zur Herkunft des Honorius Augustodunensis* dans *Studien und Mitteilungen z. Geschichte des Benediktiner Ordens*, LIII (1935), p. 28-36 soutient l'hypothèse, déjà suggérée par Endres, que l'épithète « Augustodunensis » se réfère à Saint-Augustin de Cantorbéry. Mais cette opinion est contestée par E. Rooth, *Kleine Beiträge zur Kenntniss des sog. Honorius Augustodunensis*, dans *Studia neo-philologica*, XII (1939), p. 120-135, et par E. M. Sanford, qui a écrit la plus récente mise au point au sujet de notre personnage : *Honorius, presbyter and scholasticus*, dans *Speculum*, XXIII (1948), p. 397-425. Nous devons signaler également les remarques du P. A. Gwynn, partisan de l'origine et de la première éducation irlandaise d'Honorius ; cf. A. Gwynn, *Continuity of the Irish tradition at Würzburg*, dans *Herbipolisjubilans*, 1952, p. 57-18.

(5) Sur les rapports doctrinaux et littéraires d'Honorius et de saint Anselme, cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, II (1911) p. 130 ; Manitius, *Geschichte der Lat. Lit. M. A.*, III, p. 365. Y. Lefèvre, qui prépare un ouvrage sur les sources de l'*Elucidarium*, apportera bientôt des précisions nouvelles sur ce point.

anciens collègues. Sans doute a-t-il plus tard fait partie du petit groupe de reclus « scoti » du prieuré de Saint-Pierre, dépendant du monastère de Saint-Jacques de Regensburg[1], au temps de l'abbé Christian (1133-1150) auquel sont dédiés deux de ses écrits. Mais, que « Augustodunensis » soit une traduction savante de Regensburg, ou qu'il s'agisse d'Augst ou d'Augsbourg, il faut admettre qu'il a été quelque temps écolâtre d'une cathédrale, car le terme de « scholasticus Ecclesiae » a un sens précis dans la terminologie du XIIe siècle.

Peu importe du reste son origine. Allemand ayant visité l'Angleterre et l'Irlande, comme le supposait Endres, Irlandais ou Anglais fixé à Regensburg, la véritable patrie d'un clerc est représentée par les Studia où se dispense la science sacrée et profane, et les livres qui la conservent.

Les Bibliothèques de Cantorbéry, siège primatial d'Angleterre, en étroites relations avec les grandes abbayes normandes, devaient être parmi les plus riches vers l'an 1100, et un étudiant ou jeune professeur consciencieux pouvait y trouver une ample matière pour son enseignement et ses écrits. L'abondante production d'Honorius embrasse une bonne partie de l'« enseignement supérieur » de son époque, touchant à la théologie et aux « sciences annexes » cosmologie, liturgie, histoire ecclésiastique, etc. Ce n'est pas un esprit très original, et il n'a pas l'envergure de son contemporain Abélard, mais c'est un vulgarisateur intelligent. Il essaie de comprendre les textes qu'il utilise, même d'auteurs difficiles comme Jean Scot[2], et il est excellent pédagogue. Ses traités sont rédigés avec un grand luxe de divisions, trait commun, à vrai dire, d'une civilisation encore dominée par l'enseignement oral, et il multiplie les comparaisons imagées, autre adjuvant de mémoires soumises à une rude gymnastique. Il a, grâce sans doute à ce précieux don imaginatif, un sens très vif de la valeur du symbolisme religieux, qui est surtout exprimé dans son étonnant commentaire du Cantique des Cantiques, et dans l'opuscule « De animae exsilio et patria » où se trouve développé le thème de la Sagesse, source et terme de tout savoir et de toute vertu. Son influence sur l'iconographie savante n'a donc rien de surprenant[3].

(1) H. Meier, *Des ehemalige Schottenkloster S. Jakob in Regensburg und seine Grundherrschaft*, dans *Verhandl. Oberpfalz. und Regensburg*, LXII (1910), 69-162. Le prieuré de Weih Sankt Peter dépendait de cette abbaye de bénédictins « scoti » fondée en 1075.

(2) Il n'y parvient pas toujours. Nous avons dû signaler au passage certains raccourcis abusifs de la *Clauis*, et il ne semble pas avoir complètement compris le sens de certaines doctrines de Jean Scot, pourtant essentielles dans son système, comme la théologie négative et la notion de théophanie. Dans la *Cognitio uitae*, écrite, il est vrai, à une époque où il subit surtout l'influence de saint Anselme, il juxtapose l'enseignement de celui-ci et quelques données érigéniennes, sans indiquer leur contradiction.

(3) Le Commentaire du Cantique d'Honorius a inspiré une remarquable séquence d'iconographie symbolique, que l'on trouve dans les sculptures de l'église S.-Jacques de Regensburg et dans quelques manuscrits. Cf. J. Endres, *Das S. Jacobsportal in Regensburg und Honorius Augustodunensis*, 1903. Elle a été étudiée aussi par le

L'on ignore à quel moment de son existence Honorius découvrit un manuscrit du « Periphiseon »[1]. Des traces des doctrines de Jean Scot se retrouvent dans plusieurs de ses œuvres, mais leur chronologie est assez incertaine. Il en fit une sorte de Defloratio, découpant de larges extraits au fil des cinq livres du massif monument de l'Irlandais, sans tenter du reste d'améliorer le plan. Mais, s'il respecte le plus souvent le texte de son auteur, il lui arrive aussi de l'abréger, de modifier certains termes, et parfois d'ajouter une explication ou un commentaire de son cru, qui n'est pas sans conséquence sur l'ensemble du développement. Nous ne pouvons affirmer que les manchettes ou titres marginaux qui guident si utilement le lecteur de la *Clauis* à travers les méandres des démonstrations érigéniennes soient dues à Honorius lui-même, mais cela nous paraît conforme à son tempérament de professeur. Ces « manchettes » diffèrent de celles qu'a relevées D. M. Cappuyns dans les manuscrits de la troisième rédaction du *De Diuisione Naturae*, et elles nous semblent mieux adaptées au vocabulaire et à la culture du XIIe siècle. La préface qu'Honorius a placée en tête de sa compilation, si elle ne nous apprend malheureusement rien sur les circonstances de la rédaction de l'ouvrage, en indique du moins les motifs. Honorius a fort bien compris l'importance et la signification de la Somme de Jean Scot, et le titre même qu'il a choisi montre qu'il en a saisi le sens profond.

Ce petit livre est appelé Clé de la Nature, parce que l'on y trouvera dévoilés une grande partie de ses secrets. Ce qui peut y paraître faux aux esprits peu exercés s'appuie, en réalité, sur l'autorité sainte et la juste démarche de l'intelligence, déclare sans hésitation l'abréviateur, qui énumère ensuite les « autorités », en spécifiant qu'elles sont irrécusables. Dans l'ordre des trois langues de l'inscription de la Croix du Seigneur, nous trouvons, pour les Hébreux, le Seigneur lui-même, « auctor » des deux Testaments, avec ses prophètes et ses apôtres ; chez les Grecs, les grands théologiens, Denys l'Aréopagite, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Basile son frère, Jean Chrysostome, et le moine Maxime, évêque et

P. H. RAHNER, au cours de son intéressant article sur la Mandragore : *Die Seelenheilende Blume; Moly und Mandragore in antiker und christlicher Symbolik*, dans *Eranos Jahrbuch*, XII (1945), 233 sqq.

L'influence d'Honorius sur l'iconographie médiévale a été signalée à plusieurs reprises, notamment par J. SAUER, *Symbolik des Kirchengebäudes... mit Berücksichtigung von Honorius Augustodunensis*, p. 12-22, et *passim* ; E. MALE, *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*, p. 39 sqq., 149 sqq. Il ne faut pas cependant l'exagérer, car Honorius est surtout un bon témoin des tendances de son époque, férue de typologie. Cf. aussi K. KUNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst*, p. 319.

(1) E. SANFORD, *art. cit.*, p. 417 estime que la *Clauis* est l'une des dernières œuvres d'Honorius. Nous n'osons rien affirmer pour notre compte. Le fait que les manuscrits subsistants se trouvent actuellement en Allemagne et en Autriche, à l'exception du manuscrit parisien (qui est sans doute d'origine mosane) porte à croire que la *Clauis* a été rédigée à Regensburg.

philosophe éminent ; chez les Latins, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Augustin et Jérôme.

Comment Honorius se représentait-il le savant auteur capable d'alléguer une si belle séquence de textes ? En tout cas, l'artiste du scriptorium où a été exécuté le manuscrit lat. 6734 a esquissé son portrait. Il figure vis-à-vis de son interlocuteur fictif, vénérable personnage au front sillonné de rides, insigne de la *grauitas*, alors que le chef de Johannes s'orne d'une chevelure savamment bouclée. Assis sous deux arcatures, ils discutent, l'index levé, mais le disciple est, comme il convient, placé plus bas que le maître, qui a droit à quatre gradins. De leur main restée libre, ils entrecroisent des banderoles : « Dogmatis is lumen pandit per mentis acumen » signale le phylactère du premier. « Inuolucrum[1] rerum petit is fieri clarum », indique la seconde inscription.

Inuolucrum rerum... La *Clauis* est bien, en effet, une explication de ce monde mystérieux et changeant des apparences sensibles à la lumière de la contemplation des plus hautes vérités qui révèlent l'ordre divin du Cosmos. La Nature[2] dont il est ici question comprend, harmonieusement liées, les choses qui sont et les choses qui ne sont pas, c'est-à-dire l'univers visible et l'univers archétype. Pour pénétrer le mystère de cette harmonie, l'auteur du Periphiseon s'était mis, comme le dit Honorius, à l'école non

(1) Ce terme rare, et de saveur ésotérique, a été stigmatisé par Guillaume de Saint-Thierry, qui reproche à Abélard de l'employer, à l'instar du trop subtil Jean Scot : « Quod autem temporalitatis huius cursum uocat inuolucrum Ioannem Scotum sequitur, qui frequentius hoc inusitato uocabulo usus, et ipse pro sua subtilitate de haeresi notatus est. *P. L.*, 180, 322. Ce reproche est fondé en ce qui concerne Abélard, qui parle à plusieurs reprises de la « pulcherrima inuolucri figura », *Introductio ad Theologiam*, *P. L.*, 178, 1021 ; *Theologia christiana*, *ibid.*, 1152 ; *Theologia Summi Boni*, éd. OSTLENDER, p. 13, à propos de la notion de l'Ame du Monde, symbole de la grâce vivifiante de l'Esprit Saint. Mais nous n'avons pas rencontré ce mot dans les œuvres actuellement connues de Jean Scot, et Dom M. Cappuyns a bien voulu nous assurer que son expérience était également négative. Faut-il supposer comme il nous le suggère, que le frontispice du ms. 6734 remonte à un prototype plus ancien, qu'Abélard et son adversaire auraient pu contempler, ou ceux-ci se réfèrent-ils à un opuscule inconnu attribué à l'Irlandais? En tout cas, ce vocable a eu d'autres amateurs au XIIe siècle. On le retrouve notamment chez Richard de Saint-Victor, *Adnotationes in Ps. 113*, *P. L.*, 196, 337, et, avec un sens péjoratif, chez Jean de Cornouailles, *Eulogium ad Alexandrum papam III*, éd. N. M. HARING, *Mediaeval Studies*, XIII (1951), p. 276 : « que contra obici possunt dissoluuntur, et Iohannis Damasceni inuolucrum enodatur ». Par contre, « mentis acumen » est bien l'une des expressions favorites de Jean Scot.

(2) Comme le fait remarquer D. M. Cappuyns, *op. cit.*, p. 312, le terme « nature » a pour Jean Scot un sens très général, que l'on peut rapprocher de la définition donnée par Boèce, *Liber contra Euticen et Nestorium* : Natura igitur aut de solis praedicitur substantiis, id est corporeis atque incorporeis, aut de omnibus rebus quae quocumque modo esse dicuntur (*P. L.*, 64, 1341 ; éd. PEIPER, p. 188). De même saint Augustin : Nulla natura est quae non aut ipse [Deus] sit, aut ab ipso. *Enchiridion*, 9 (*P. L.*, 40, 236). La φύσις de Maxime le Confesseur, dans les *Ambigua*, traduits et médités par Jean Scot, a, aussi, un sens qui se rapproche d'οὐσία.

seulement d'Augustin, docteur par excellence de l'Église d'Occident, mais des Pères grecs, dont l'*acumen mentis* lui paraissait plus pénétrant. Cet appel à la sagesse hellénique est précisé par le titre qui surmonte la figure[1] : « Disputatio abbatis Theodori, genere greci, arte philosophi, cum Iohanne, uiro eruditissimo, Romane ecclesie archidiacono, genere Scotho ».

Honorius lui-même est-il responsable de ce titre, et, en ce cas, quel sens convient-il d'attribuer à ces noms et à ces épithètes? Dans la liste des manuscrits de la Clauis donnée par Endres[2], et complétée par P. Lehmann[3], deux manuscrits seulement mentionnent Théodore et Jean Scot : notre manuscrit de Paris, et un manuscrit cité dans un catalogue du XVe siècle de l'abbaye de Michelsberg, près de Bamberg[4]. Et encore est-il possible que ces deux manuscrits se réduisent à un seul, car le Paris. lat. 6734 porte la trace d'un ex-libris dont on déchiffre encore les premières lettres : Sancti M. et l'espace gratté est suffisant pour restituer hypothétiquement : Sancti Michaelis Montis Monachorum. Ce codex faisait partie du fonds de la Bibliothèque royale dès la seconde moitié du XVIe siècle, puisqu'il a été inventorié à cette époque[5], mais entre 1483, date du dernier répertoire de Michelsberg, et 1550, il aurait

(1) Le type iconographique des deux personnages de ce frontispice se retrouve fréquemment dans d'autres manuscrits de la période romane. Un manuscrit du XIe siècle, originaire de Christ Church, Canterbury — actuellement ms. B. 111. 32 de la Bibliothèque du Chapitre de Durham, présente, au f. 56v une scène analogue : deux personnages, assis sous des arcatures jumelées, tiennent un phylactère qui se déroule de l'un à l'autre. Cf. F. Wormald, *English drawings of the X. & XI. cent.* London, 1952, p. 64 et pl. 29. De même, dans un manuscrit des Étymologies d'Isidore de Séville, du XIIe s. provenant de Prüfening (C. L. M. 13031), Isidore et Braulio sont représentés avec des phylactères dans l'attitude du maître et du disciple. Cf. A. Boeckler, *Die Regensburger-Prüfeninger Buchmalerei des XII. & XIII. Jahrb.* München, 1924, p. 88-89 et pl. 3. On voit aussi le Christ et saint Paul assis sous des arcatures jumelées dans un manuscrit de Florus provenant de Saint-Laurent de Liége, du XIe siècle. Cf. Caspar-Lyna, *Les principaux manuscrits à peintures de la Bibliothèque royale de Belgique*, pl. X. Même représentation pour Isidore de Séville et l'évêque Braulio dans le ms. 167 de la Bibliothèque d'Einsiedeln. Cf. A. Goldschmidt, *Frühmittelalterlichen Illustrierte Enzyklopädien, Vorträge der Bibliothek Warburg*, III (1923-1924), p. 219. Ces quelques exemples suffisent à montrer que ce type est assez répandu.

(2) J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 64 et 140.

(3) P. Lehmann, *Zur Kenntnis und Geschichte einiger Johannes Scottus zugeschriebener Werke* in *Hermes*, 52 (1917), p. 113-115.

(4) « Sub littera K 4. Disputatio Theodori graeci cum Johanne Scoto ». Cf. H. Bresslau, *Bamberger Studien, Neues Archiv*, XXI (1895-96) p. 179, M. Manitius, *Geschichtliches aus M. A. Bibliothekskatalogen Neues Archiv*, XXXII (1907) p. 179. La même abbaye possédait deux exemplaires du « Perifiseon » d'après un inventaire du XIIe siècle. Cf. H. Bresslau, *art. cit.*, p. 165, et G. Becker, *Catalogi Bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 102-103. *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschland...* III, 3, bearb. von R. Ruf, 1939, p. 377.

(5) Cf. H. Omont, *Anciens inventaires de la Bibliothèque du Roi*, I, 278, n. 284. Dans l'inventaire de Rigault, fait en 1622, la *Clauis* porte le n° 1465.

eu le temps de passer d'Allemagne en France, peut-être dans les bagages de ce Maître Jean de Hongrie dont le nom apparaît à la ligne suivante[1]. Deux autres manuscrits du XIIe siècle de la Clauis ont des titres assez énigmatiques au premier abord. Il n'y est pas question de Théodore, et l'auteur de l'ouvrage abrégé par le solitaire Honorius est appelé Crisotomus ou Crisotomius[2].

Comme l'a justement remarqué Endres[3] il faut chercher l'origine de cette étrange assimilation dans une autre œuvre d'Honorius, déjà citée, le *De Luminaribus Ecclesiae*[4], où la notice suivante est consacrée à Jean Scot : Ioannes Scotus uel Chrysostomus[5], in Scripturis insigniter eruditus, scripsit eleganti stylo librum περὶ φύσεων, id est, De Natura omnium rerum. Cette notice a été insérée par Honorius dans le l. III, extrait en majeure partie d'Isidore, et suit de peu le capitulum dédié à saint Jean Chrysostome lui-même. Le « solitaire » ne semble donc pas avoir été très fixé sur la personnalité et la chronologie de l'auteur du Periphiseon[6], et ceci peut aider à comprendre la fantaisie du titre inscrit

(1) Le cardinal Nicolas de Cues, grand amateur, on le sait, de textes platoniciens et néo-platoniciens, a sans doute eu quelque temps notre manuscrit entre les mains, car les annotations marginales du XVe siècle que porte celui-ci ressemblent fort à son écriture. Soupçon que paraît renforcer un passage de l'*Apologia doctae ignorantiae*, dans lequel il recommande de soustraire aux esprits faibles les ouvrages d'une trop haute intelligence, et nommément : « Clauis Philosophiae [*sic?*] Theodori », et « Joannis Scottigenae περὶ φύσεως », éd. Bâle, 1565, p. 72-73.

Le manuscrit 202 de la bibliothèque de l'Hôpital de Cues qui contient la *Clauis* est une copie du XVe siècle, d'écriture allemande, exécutée probablement sur ses ordres. Le nom de Théodore n'y figure pas, et il ne contient pas de notes autographes du cardinal.

(2) Ces deux manuscrits appartiennent à des abbayes d'Autriche : Lambach 102 porte : Iste liber dicitur excerptus ab Honorio solitario de quinque libris cuiusdam Crisotomii, et Zwettl 298 : Hic liber ex V. lib. Perifision a quodam Crisotomo editus est excerptus.

(3) Cf. ENDRES, *op. cit.*, p. 65.

(4) *P. L.*, 172, 222. Ce n'est que dans le l. IV, qui débute par la notice de Bède, que l'on trouve des écrivains relativement récents d'Alcuin à Honorius lui-même.

(5) Nous ne savons pas si cette épithète provient d'une rubrique d'un manuscrit du *De Diuisione Naturae*, ou exprime simplement l'admiration d'Honorius pour ce nouveau Jean Bouche-d'Or.

(6) L'on doit remarquer qu'une partie des textes du XIIIe siècle où se trouve mentionné le Periphiseon semblent ignorer son auteur. Dans la condamnation du 23 janvier 1225, le pape Honorius III dit : Nuper siquidem, sicut nobis significauit uenerabilis frater noster... Parisiensis episcopus, est quidam liber qui Perifisis titulatur inuentus, totus scatens uermibus hereticae prauitatis... *Chartularium Uniuersitatis Parisiensis*, éd. DENIFLE-CHATELAIN, 1, n. 50, p. 106. De là, sans doute les confusions commises par une partie des chroniqueurs, qui ont attribué le livre incriminé à Amaury de Bène. Cf. les textes réunis par E. C. Capelle dans *Amaury de Bène*, Paris, 1932, appendice.

en tête du ms. lat. 6734, en admettant qu'il ait eu quelque part à sa rédaction[1].

Le nom de Théodore, et les épithètes qui l'accompagnent nous invitent à supposer que le souvenir de l'Église de Cantorbéry, et la lecture de l'Histoire ecclésiastique de Bède ont incité l'illustrateur de la *Clauis* à personnifier le Magister. Il est vrai que le savant Théodore de Tarse était simple moine, et non abbé lorsqu'il débarqua en Grande-Bretagne et devint archevêque, mais c'est un détail de peu d'importance en regard du fait essentiel pour le point qui nous intéresse. Cet organisateur modèle de la hiérarchie dans les royaumes anglo-saxons était aussi le représentant de la culture et de la tradition grecque dans l'Occident barbare : « Graeco-Latinus ante philosophus, Athenis eruditus »[2] selon les termes de l'éloge du pape Zacharie ; « uir et saeculari et diuina literatura et Graece instructus et Latine », dit Bède[3]. Ajoutons qu'Aldhelm le représente entouré d'élèves irlandais à l'école de Cantorbéry qu'il avait fondée[4].

Le qualificatif accolé à Johannes provient-il d'une interprétation erronée du texte de Bède ? Il est question, dans le l. IV d'un certain Jean, archichantre de Saint-Pierre de Rome que le pape Agathon députa en Angleterre vers 680, à la demande de Benoît Biscop. L'incertitude où certains écrivains du XIIe siècle semblent avoir été au sujet de la véritable biographie de l'auteur du Periphiseon[6] laisse entrevoir la possibilité de confusions chronologiques. Mais nous nous plaisons à croire que l'association de ces deux noms a surtout une valeur de symbole, et qu'en évoquant la mémoire vénérée de Théodore, le dessinateur a voulu incarner l'autorité reconnue à l'*Orientale Lumen*.

Les autres illustrations du ms. lat. 6734 posent également le problème de la participation d'Honorius dans les directives données aux copistes et miniaturistes. Elles comprennent un dessin en noir et rouge, représentant l'Ame du Monde, deux schémas, et une belle peinture à pleine page. Nous n'osons émettre aucune hypothèse en ce qui concerne les

(1) Il n'est peut-être pas nécessaire de supposer qu'il s'agit d'une supercherie d'Honorius, pour dissimuler la personnalité d'un écrivain d'orthodoxie douteuse, comme le fait Mme E. Sanford. Le *De Diuisione* ne comporte pas de dédicace à un personnage connu, et l'on sait du reste que les préfaces ne sont pas toujours transcrites par les copistes. L'ordre chronologique n'est d'autre part guère observé dans le *De Luminaribus Ecclesiae*.

(2) *Mon. Germ. hist.*, in-4. Epist., III, p. 357.

(3) BEDA, *Historia ecclesiastica*, c. IV, 1 sqq. éd. PLUMMER, I, p. 202.

(4) ALDHELM, *Epistola III ad Eafridum. P. L.*, 89, 94-95.

(5) BEDA, *ibid.*, c. 18. *éd. cit.*, p. 240 sqq.

(6) Sigebert de Gembloux cite un Johannes Scotus, docte dans les sciences divines et humaines, qu'il situe à l'époque de Bède. Guillaume de Malmesbury, quoique mieux informé, croit qu'il a fini ses jours tragiquement dans sa propre abbaye de Malmesbury, après avoir été le maître du roi Alfred. Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 9 sqq., 252 sqq.

figurations, qui, tout en s'inspirant directement de la *Clauis* et d'autres ouvrages du solitaire, font cependant d'autre part appel à des notions platoniciennes communément enseignées au XIIe siècle. Mais les schemata se retrouvent identiques dans le manuscrit de Zwettl[1], et paraissent conformes au génie pédagogique de l'auteur[2]. Il nous semble donc fort probable qu'ils émanent de lui. Ces deux tableaux synthétiques de la « Division de la Nature » selon Jean Scot sont dressés sur le modèle des figures de logique, dont l'utilisation a largement dépassé le secteur de la dialectique pure.

Jean Scot lui-même avait soumis le premier livre de son ouvrage aux normes de l'Isagoge et des Catégories, et c'est cette division logique de la philosophie que rappelle le premier schéma[3]. La « Physique », dit Honorius, c'est-à-dire la nature de toutes choses, se divise en choses qui sont, et en choses qui ne sont pas. Cette division comprend quatre espèces, au moyen de quatre différences. La première est celle qui crée, et n'est pas créée : c'est Dieu ; la seconde, celle qui est créée et qui crée : ce sont les causes primordiales ; la troisième, celle qui est créée et ne crée pas : c'est la génération des êtres temporels, qui se déroule dans l'espace et dans le temps ; la quatrième, celle qui ne crée pas, et n'est pas créée : c'est la fin de tous les êtres, Dieu[4]. Ces quatre espèces s'opposent deux par deux : la troisième à la première, la quatrième à la seconde...[5].

(1) Nous avons pu obtenir des photographies du ms. 298 de Zwettl grâce au Dr. O. Pächt, et aux bibliothécaires de l'Abbaye de Zwettl et de la Bibliothèque nationale de Vienne.

(2) Un recueil des schemata didactiques contenus dans les manuscrits de l'époque carolingienne et romane serait indispensable pour l'histoire de l'éducation, et éclairerait souvent le sens des exposés philosophiques et théologiques. Il permettrait aussi de préciser la continuité des méthodes d'enseignement.

(3) Ms. lat. 6734, f. 2. Nous citerons ce manuscrit au cours de l'article sous le titre de l'ouvrage qu'il contient.

(4) *Clauis Physicae*, f. 4v-5 ; cf. *P. L.*, 122, 442-444. De duali diuisione Nature. Physica igitur, id est natura omnium rerum diuiditur in ea quę sunt et in ea quę non sunt. Hęc diuisio per quatuor differentias recipit quatuor species. Prima est, quę creat at non creatur, quod est Deus. Secunda, quę creatur et creat, quod sunt primordiales causę ; tertia, quę creatur et non creat, quod est generatio temporalium, quę locis et temporibus cognoscitur ; quarta, quę nec creat nec creatur, quod est finis omnium Deus...

(5) Cf. sur la terminologie logique de Jean Scot, et sur ses schemata M. Cappuyns, *op. cit.*, p. 302 sqq. ; H. Liebeschütz, *Kosmologische Motive in des Bildungswelt der Frühscholastik* (*Vorträge der Bibliothek Warburg*, III, 1923-1924), p. 94-95. Ces deux auteurs rapportent le schéma des quatre natures à un texte de saint Augustin, *De Ciuitate Dei*, V, 9 (éd. Hoffmann, C. S. E. L., XL, 1, p. 227). Causa itaque rerum quae facit nec fit, Deus est ; aliae uero causae, et fiant et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus, maxime rationales ; corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt... possunt quod ex ipsis faciunt spiritum uoluntates.

La quatrième nature, celle qui correspond au « reditus » retour et repos éternel de la création en Dieu, vient de Maxime le Confesseur, *Ambigua*, XXXVII, à la suite d'une division en cinq degrés des étapes de la création à laquelle Jean Scot se réfère à

Lorsque l'on compare ce texte à celui du *De diuisione*, l'on s'aperçoit que tout en respectant le plan et la plupart des termes de son modèle, le professeur du XIIe siècle l'a éclairé en ajoutant immédiatement les explications que le Magister de Jean Scot ne livre que progressivement à son disciple. La simplification est encore plus accentuée dans l'exposé qui suit sur les différents modes de l'être et du non-être.

Le premier « mode » distingue la nature qui peut être perçue par les sens ou l'intellect : le monde visible, et les esprits angéliques. La nature qui par sa perfection même échappe non seulement aux sens, mais à l'intellect et à la raison, dépasse l'être[1]. Le second mode part de la « vertu » intellectuelle la plus proche de Dieu, et descend jusqu'à l'extrémité des créatures visibles, c'est-à-dire va de l'ange le plus élevé au dernier des corps[2].

Le troisième mode sépare, dans l'univers, les choses actuellement existantes, de celles qui sont à venir, comme les semences[3].

Le quatrième mode est introduit par les philosophes, qui ne reconnaissent d'existence réelle qu'aux concepts, et la refusent aux choses transitoires et corruptibles[4].

Le cinquième mode est théologique, et ne concerne que les hommes qui peuvent perdre l'être en effaçant en eux par le péché la ressemblance divine qui est leur raison d'être. On peut aussi entendre ceci de la puissance créatrice de Dieu, qui fait apparaître, dans la forme et la matière, ce qui n'existait pas[5]. Non content de faire un « condensé » de la riche mais

plusieurs reprises. Ce texte correspond à celui de la *P. G.*, 91, 1304 sqq. Nous le citerons plus loin dans la traduction de Jean Scot. Il faut remarquer que l'on trouve chez MARIUS VICTORINUS, *Liber de Generatione Verbi*, un schéma dialectique et métaphysique d'apparence très voisine : Diximus ergo quae sunt et etiam quae uere sunt. Dicamus nunc quae sint quae uere non sunt, et quae sunt quae non sunt... Habes igitur quatuor : quae uere sunt, quae sunt, quae non uere non sunt, quae non sunt (*P. L.*, 1024, 1026).

(1) *Clauis Physicae*, f. 5-6 ; cf. *P. L.*, 122, 443-444. Primus modus diuisionis eorum quę dicuntur esse et non esse. Omnis itaque natura quę uel sensu uel intellectu percipitur, uere ac rationabiliter dicitur esse, ut hic uisibilis mundus qui sensu corporeo conspicitur et angelica natura quę solo intellectu percipitur. Ea autem quę per excellentiam suę naturę non solum sensum sed etiam omnem intellectum et rationem fugit, iure uidetur *quasi* non esse, hec in solo Deo.

(2) Secundus modus ab intellectuali et Deo proxime constituta uirtute inchoans usque ad extremitatem uisibilis creaturę descendit, id est, a sublimissimo angelo usque ad extremum corpus.

(3) Tertius modus est cum quicquid ipsarum causarum materia et forma, temporibus et locis per generationem cognoscitur, humana consuetudine esse dicitur, quod uero adhuc in ipsis naturę finibus continetur... Qui iam uisibiliter mundo apparuerunt dicuntur esse ; qui adhuc latent, et futuri tamen sunt dicuntur non esse. Sic de seminibus animalium uel arborum aut herbarum est sentiendum.

(4) Quartus modus est quia philosophis non improbabiliter ponitur qui affirmant illa solummodo uere esse que solo intellectu comprehenduntur. Quę uero locis et temporibus uariantur uere non esse ut sunt corpora quę nasci et corrumpi possunt.

(5) Quintus modus in sola humana constituitur natura, qui enim diuinę imaginis

difficile dissertation de Jean Scot, Honorius, ou un disciple nourri de ses leçons a réussi à réduire cette métaphysique aux dimensions de deux schemata, le premier illustrant les quatre « natures », le second, le deuxième mode de la subdivision que nous venons de rappeler.

Traducteur de Denys et de Maxime, l'Irlandais a adopté sans hésiter leurs formules radicales sur la transcendance de Dieu, premier terme du schéma de la *Clauis*, comme de la « Division » de la Nature : celle qui crée, et n'est pas créée. Cette « espèce » ne s'applique qu'à lui seul, qui, seul, crée toutes choses, et n'est créé par personne. Il est *anarchos*, c'est-à-dire sans principe, il est la cause principale de tout ce qui existe, il est le principe, car c'est de lui que toutes choses proviennent ; il est le moyen, car c'est par lui que toutes choses subsistent, il est la fin, car c'est vers lui que toutes choses tendent[1]. Par l'excellence même de sa nature, poursuit Honorius, résumant son modèle, il échappe non seulement à toute perception sensible, mais à toute intellection et à tout raisonnement, et il paraît à bon droit presque ne pas être. Le *quasi* ajouté en interligne, qui modifie passablement le texte de Jean Scot est-il le fruit d'un repentir de l'abréviateur, ou de son copiste[2] ? En tout cas il n'a pas hésité à transcrire un peu plus loin la formule que nous voyons au sommet du schéma, résumé de la théologie apophatique des noms divins de Denys, et que reprend Maxime le Confesseur : « Deus est super omne quod dicitur et intelligitur[3] ».

dignitatem in qua proprie subsistit, peccando deserit, merito suum esse perdît, et ideo dicitur non esse... Potest et hoc de alio modo intelligi quia Deus ex secretis nqturę finibus uocat ea quę estimantur non esse ut appareant uisibiliter in forma et materia.

(1) *Clauis Physicae*, f. 9. Prima itaque diuisionis nature differentia nobis uisa est in eam quę creat et non creatur, quę species de solo Deo recte predicatur, qui solus omnia creat et ipse a nullo creatur. Ipse anarchos, id est sine principio, ipse principalis causa omnium quę sunt, ipse principium, quia ex se sunt omnia, ipse medium, quia per ipsum subsistunt omnia, ipse finis, quia ad ipsum tendunt omnia... Cf. *P. L.*, 122, 451-452. Honorius a raccourci le texte de Jean Scot, mais sans changer les termes. Il n'a certainement pas plus conscience que son prédécesseur d'évoquer, en même temps que les derniers versets de l'Apocalypse et le discours de saint Paul Act. 17, 28 une formule orphique. Cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, p. 350.

(2) *Clauis Physicae*, f. 5. Ea autem quę per excellentiam suę naturę, non solum sensum sed etiam omnem intellectum et rationem fugit, iure uidetur quasi non esse.. Cf. *P. L.*, 122, 443. Jean Scot dit : « iure uideri non esse ».

(3) *Clauis Physicae*, f. 165 ; cf. *P. L.*, 122, 911 : remotum et secretum est super omne quod est et non est, super omne quod dicitur et intelligitur. *Ibid.*, f. 170 : cf. *P. L.*, 122, 919 : [Per Theophanias] cognoscitur Deus esse, et inuenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur. *Ibid.*, f. 5-5v. Cf. *P. L.*, 122, 443 : Deus namque solus est uere omnium essentia, ut ait Dyonisius Ariopagita, Gregorio quoque Nazanzeno probante, nulla substantia uel essentia uisibilis seu inuisibilis creaturę ullo intellectu uel ratione comprehenditur, quia sicut Deus ultra omnem creaturam in seipso nullo intellectu comprehenditur, ita etiam in secretis creatura incomprehensibilis cognoscitur. Quicquid autem in omni

La thèse de l'incognoscibilité divine[1] se trouve à plusieurs reprises dans le *De Diuisione* et la *Clauis*. Cette nescience s'étend aux raisons d'être de la création, qui sont les secrets de Dieu. Dès le début, Jean Scot cite ses sources : Denys, et Grégoire de Nazianze, c'est-à-dire les Ambigua[2]. Dieu seul est véritablement l'essence de toutes choses, et, par suite, aucune substance, aucune essence visible ni invisible ne peut être saisie par l'intelligence ni par la raison, puisque Dieu, qui est au delà de toute créature, est insaisissable en soi à tout intellect, il est également incompréhensible dans les secrets de la création. Des créatures, l'on ne peut

creatura uel sensu corporeo percipitur, uel intellectu consideratur, nichil est aliud nisi quoddam accidens unicuique incomprehensibili essentię. Nam aut per qualitatem, aut quantitatem, aut formam, aut materiam, uel quodlibet accidens cognoscitur non quid est, sed quia est.

(1) Platon, dans le Parménide (141 e 7-142 a 7) et dans la République (VI 509 b 8) avait affirmé la transcendance absolue de la Divinité, qui échappe à toute connaissance, et est au delà même de l'Être. Cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, 1954, p. 79 sqq. L'incognoscibilité de l'essence divine est une doctrine commune du néo-platonisme. Pour Philon, cf. E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3e éd., 1950, p. 71 sqq. ; H. A. Wolfson, *Philo*, 1948, p. 110-126, 153 sqq. Pour Plotin, Dieu est au-delà de l'Être, de l'Intelligence et de la Pensée, *Enn.* I, 7, 1 ; *Enn.* I, 1, 8 ; *Enn.* III, 9, 9. Sur le développement de cette notion en particulier chez Proclus et sa postérité spirituelle, voir E. H. Dodds, *The unknown God in the Neo-platonism*, dans Proclus, *Elements of theology*, p. 310-313, et les études de R. Klibansky, *Ein Proklos Fund und seine Bedeutung*, Heidelberg, 1929, p. 12; *Parmenides in the M. A.*, dans *Mediaeval and Renaissance studies*, I, 2 (1943), p. 286 ; *Parmenides... necnon Procli Commentarium in Parmenidem*, 1953, p. xi et 97 et texte p. 21 et 72.

La formule μὴ ὂν ὑπὲρ τὸ ὄν se trouve chez Porphyre, *Sententiae*, c. xxvii (éd. Mommert, p. 11-12) elle est développée par Marius Victorinus, *Liber de Generatione Uerbi :* Quid igitur Deus, si ne unum quidem est, neque quae uere sunt, neque quae sunt, neque quae non uere non sunt, neque quae non sunt ? Ista enim praestat Deus ut causa istis omnibus... Deus... unintelligibile, infinitum, inuisibile, sine intellectu, insubstantiale, incognoscibile, et quod cum super omnia, nihil tamen de iis quae sunt et quoniam supra quae sunt, nihil de hiis quae sunt μὴ ὂν ergo Deus est... Dominus ipse est super omnia que sunt, omnia quae non sunt... Causa est Deus, et eorum quae sunt, et eorum quae non sunt. *P. L.*, 8, 1027, 1021.

Ces expressions ont été reprises par saint Ambroise, Sermon VIII *de Isaac :* Nemo Bonus nisi Deus... Hoc est Bonum quod supra omnem mentem atque intellectum, ipsum est quod semper manet, ad ipsum conuertuntur omnia, in quo habitat plenitudo diuinitatis, et per ipsum reconciliantur omnia in ipsum (éd. Schenckl, C. S. E. L., XXXII, 1, p. 696). Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 114, au sujet du parallèle de ce sermon et du Traité sur le Beau de Plotin, Enn. I, 6, 9 ; sur la diffusion de la formule chez les Pères, cf. H. de Lubac, *Surnaturel*, p. 352.

(2) Jean Scot dépend directement de Denys et de Maxime. Le premier reproduit les deux formules : De Diuinis Nominibus, I, 1 : Deus super rationem et intellectum et essentiam ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν secundum nullum eorum quae sunt, ens, et causale quidem essendi omnibus ; ipsum autem non ὂν ut omnis essentiae summitas... [Deus] neque intelligere possibile est neque dicere. Traduction de Jean Scot, *P. L.*, 122, 1115, 1116.

percevoir que les accidents, non l'essence. Et la connaissance des accidents permet de savoir, non ce que Dieu est, mais qu'Il est[1].

Si Dieu, essence véritable de toutes choses est inconnaissable en soi comment sa présence se manifeste-t-elle dans le monde? La réponse se trouve au second étage du schéma : Nous touchons ici l'un des points les plus importants, mais aussi les plus difficiles de l'œuvre de Jean Scot. Peut-être ne faut-il pas réclamer de lui, malgré son goût pour les cadres logiques, une trop grande consistance doctrinale, et il convient d'être encore moins exigeant pour Honorius. L'Irlandais s'est trouvé en présence de plusieurs interprétations de la théorie platonicienne des idées, et de l'émanatisme néo-platonicien, interprétations chrétiennes par lesquelles les Pères s'efforçaient d'accommoder l'Écriture et les conceptions philosophiques communément admises à leur époque. Il disposait de la première partie du Timée traduite par Chalcidius et du commentaire de celui-ci, d'une partie des écrits des Pères grecs, et surtout de ceux dont il avait dû s'assimiler la pensée en traduisant leurs ouvrages : Denys, Grégoire de Nysse et Maxime[2]. Il pratiquait aussi les Pères de l'Église occidentale, en particulier Ambroise et Augustin. Tous avaient dû poser et résoudre le problème du monde intelligible, et de son rapport avec l'univers visible. Tous avaient essayé de montrer la vertu de la puissance divine révélée par l'harmonie du Cosmos, mais selon ses modes divers. Sollicité par plusieurs thèmes dont il ne perçoit sans doute pas toutes les résonances Jean Scot a essayé, la plupart du temps, de les concilier. L'un de ses lointains successeurs[3] a déclaré que « l'autorité avait un nez de cire qu'il était facile d'incliner dans le sens désiré ». Il n'hésite pas, s'il en est

(1) MAXIME, *Ambigua*, 269. Cf. *P. G.*, 91, 1190. Dans la traduction de Jean Scot : Deus... est enim super ipsum esse, super aliquo modo, et universaliter super quod dicitur et intelligitur. Nous utilisons, pour cette partie de la traduction absente de la Patrologie l'édition préparée par un jeune archiviste tué en 1944, Raymond Flambard. Elle est conservée à l'École des Chartes, et nous remercions M. A. Vernet, secrétaire de l'École, de nous l'avoir communiquée. R. Flambard a pris comme texte de base le ms. 561 de la Bibliothèque Mazarine, complété par un folio contenu dans le ms. Vat. Reg. 596 (f. 9) et il a collationné le ms. 237 de l'Arsenal. Tous les deux sont du IXe s. La numérotation des paragraphes se trouve dans ces manuscrits. Nous avons vérifié le texte de Maxime sur le manuscrit de l'Arsenal. L'édition de la traduction intégrale des *Ambigua* serait fort utile pour comprendre une bonne partie des thèses du *De Diuisione Naturae* mais nous ne pensons pas que ce texte ait eu une grande diffusion dans son état premier. Cette version littérale est si obscure, que son auteur lui-même a dû la transposer lorsqu'il voulait la citer ainsi qu'il le déclare : Itaque ratiocinationis nostrae exordium ex uerbis uenerabilis Maximi sumamus, non eisdem sermonibus connexim, sed eodem sensu utentes. (*P. L.*, 122, 572). L'influence de Maxime sur les théologiens du XIIe et du XIIIe siècles ne s'est vraisemblablement exercée que par l'intermédiaire de son disciple du IXe siècle.

(2) Cf. M. CAPPUYNS, *op. cit.*, p. 150-179, 387-392 sur les traductions faites par Jean Scot et les auteurs qu'il cite ; G. THÉRY, *Scot Érigène traducteur de Denys*, Paris, 1931, sur la méthode de Jean Scot et son vocabulaire philosophique.

(3) ALAIN DE LILLE, *Contra haereticos*, *P. L.*, 210, 333.

besoin, à pratiquer ce petit jeu. C'est encore plus sensible chez Honorius, qui coupe les citations trop longues à son gré, résume en deux ou trois paragraphes un long développement, et se réfère néanmoins aux auteurs allégués, dont il a tronqué et parfois supprimé le texte. Il a ainsi mis en relief et forcé une tendance dissimulée dans les détours du *De Diuisione Naturae :* la collusion de la notion des formes archétypes, que Jean Scot nomme les Causes primordiales, avec la notion de Théophanie, et il les a assimilées, sans nuances, dans ses schemata.

L'origine de cette synthèse est probablement le second chapitre des *Ambigua* de Maxime, qui a interprété dans un sens « créationiste » quelques passages du L. V. des Noms divins[1]. Denys, définissant les propriétés de l'Être, qui suit immédiatement le Bien dans la procession des Théophanies, rappelle la préexistence en Dieu des « rationes » (λόγοι) prédestinations et volontés divines de tout ce qui existe. Maxime superpose, à cette doctrine commune du platonisme chrétien, le thème, également classique, puisqu'il se fonde sur l'Évangile et sur saint Paul, de la création et de la subsistance, dans le Verbe, de toutes choses visibles et invisibles. C'est en Lui que toutes les « Raisons » sont fermement fixées, et c'est lui qui leur donne l'être en les créant singulièrement au temps opportun. Il est donc le principe et la cause de tout l'univers, et aussi la substance de toutes les vertus en soi, Sagesse, Justice, Salut[2].

Prédestinations, Volontés divines, Vertus créées dans le Logos unique, on peut saisir comment ces notions, transposées par un philosophe à l'esprit inventif ont abouti à la théorie de la Nature créée et créatrice, idées actives, et manifestations de la Puissance suprême, intermédiaires par lesquels se réalise et s'organise le Cosmos.

Elles méritent donc bien le nom de Causes primordiales, et constituent la seconde « Forme » de la Nature universelle.

Jean a pris à Denys, corrigé par Maxime, la vision d'un monde en mouvement, grâce à sa participation incessante à la Divinité inaccessible et inconnaissable, qui agit par le Verbe-Dieu créateur. Il dit bien que les

(1) Cf. l'intéressante analyse de H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, 1941, *Ideen in Gott*, p. 84 sqq. Trad. française, 1947, p. 71 sqq. Peut-être le P. von Balthasar a-t-il exagéré le « créationnisme » de Maxime comparé à l'émanatisme de Denys.

(2) Cf. Maxime, *Ambigua*, traduction de Jean Scot, cap. II [ex sermone de Hospitalitate Gregorii Nazianzeni] *P. L.*, 122, 1199 sq. et surtout 1205-1206 : ... Patris Dei Verbum, merito principium et causam omnium, in quo creata sunt omnia... siue uisibilia siue inuisibilia (Coloss. I, 16). Causas enim eorum quae facta sunt habens ante saecula praesubstitutas uoluntate bona secundum eas uisibilem et inuisibilem ex non existente substituit creaturam.

Essentia omnium uirtutum ipse est Dominus noster et Deus Iesus Christus... siquidem uniuersae rei principium et finem.

Has autem, quas dixeram rationes, ipse quidem Areopagita sanctus Dionysius praedestinationes et diuinas uoluntates uocari a Diuina Scriptura nos edocet.

théophanies sont des apparitions divines et à ce point de vue toute la création est une théophanie[1], mais elles semblent représenter surtout pour lui des Vertus-Forces, ceci d'autant plus qu'il traduit également par « virtus » ἀρετὴ et δύναμις ; les formes exemplaires, considérées comme « prédestinations et volontés divines » sont des Idées-Forces.

La seconde catégorie de la Nature universelle est donc constituée par les Causes primordiales, préformées par le Père dans le Logos, et qui sont, à leur tour, créatrices. Par elles et en elles, dit Jean et répète Honorius, est formé et ordonné le monde visible et invisible[2]. Les Sages grecs les nomment idées, c'est-à-dire espèces ou formes, et principes exemplaires. On les appelle aussi prédestinations, définitions, et volontés divines, parce que tout ce que Dieu a voulu faire, Il l'a fait, en elles : « primordialiter et causaliter ». Aussi les désigne-t-on comme les principes de toutes choses.

Ces Causes suprêmes, continue l'Irlandais, « participent » à la Sainte Trinité, et l'on dit qu'elles existent « per se » parce que nulle créature ne s'interpose entre elles et la Cause de tout. Voici quelles sont ces Causes primordiales, que les théologiens appellent principes de toutes choses : la Bonté en soi, l'Essence en soi, la Vie en soi, la Justice en soi, la Vérité en soi, l'Intellect en soi, la Raison en soi, la Vertu en soi, la Sagesse en soi, la Grandeur en soi, la Puissance en soi, l'Éternité en soi, la Paix en soi, et toutes les Vertus et les Raisons qu'en une seule et même fois le Père a faites dans le Fils, et selon lesquelles l'Ordre de l'Univers s'enchaîne, du sommet à l'extrémité, depuis la créature intellectuelle la plus proche de Dieu, jusqu'au dernier degré, les corps. Tout ce qui est bon est bon par la participation du Bien en soi ; tout ce qui subsiste essentiellement et substantiellement subsiste par la participation à l'Essence en soi et ainsi pour les autres vertus...[4].

(1) *Clavis Physicae*, f. 7 v ; cf. *P. L.*, 122, 449. Theophania, id est diuina apparitio.

(2) *Ibid.*, f. 28-28v. De Natura que creatur et creat ; cf. *P. L.*, 122, 529. Uniuersalis itaque naturę ea forma secunda enitet que creatur et creat, quę non nisi in primordialibus causis rerum intelligitur. Ipse autem primordiales rerum cause primordialia exempla uel predestinationes uel diffinitiones uel diuine uoluntates uocantur. Secundum Platonem ydea quoque est species uel forma in qua omnium rerum faciendarum priusquam essent incommutabiles rationes conditę sunt.

Pater quippe, hoc est principium omnium in Uerbo suo unigenito, uidelicet Filio, omnium rerum rationes quas faciendas esse uoluit, priusquam in genera et species numerosque et differentias ceteraque quę in condita creatura aut considerari possunt aut considerantur procederent preformauit.

(3) *Ibid.*, 48v ; cf. *P. L.*, 122, 615-616. Cause itaque primordiales quas [Graeci] ydeas uocant, hoc est species uel formas, sunt ęternę et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus uisibilis et inuisibilis mundus formatur et regitur, hęc a sapientibus appellantur principalia exempla quę Pater in Filio fecit et per Spiritum Sanctum in effectus suos diuidit atque multiplicat...

(4) Nil enim naturaliter in creatura uisibili et inuisibili oritur preter quod in eis ante omnia tempora et loca prediffinitum et preordinatum est. Item a philosophis diuinę

Nous reconnaissons ici l'énumération des Noms divins, attributs et manifestations du Dieu indicible qui, lui, est au delà de la Bonté, de l'Être, de la Vie. Dans un autre passage, Jean Scot les définit aussi comme « species » : J'appelle Théophanies les espèces des êtres visibles et invisibles, c'est grâce à leur ordre et à leur beauté que l'on connaît l'existence de Dieu, et que l'on découvre, non ce qu'Il est, mais qu'Il est, puisque la nature de Dieu est inexprimable et incompréhensible, et qu'Il est la Lumière inaccessible qui dépasse tout concept[1].

Les anges eux-mêmes ne contemplent Dieu qu'à travers les théophanies, et le Verbe de Dieu leur était également incompréhensible avant l'Incarnation, admirable théophanie par laquelle il s'est révélé à la nature angélique et humaine, assumant en lui le monde sensible et intelligible dans une mystérieuse harmonie.

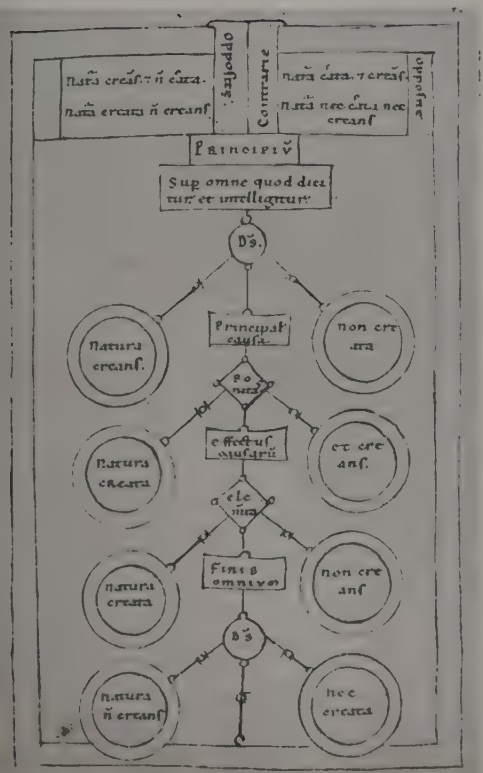
Sur ce point, Jean Scot s'est rendu compte que son système se heurtait à un sérieux obstacle, et il a paru l'avouer par la bouche du disciple troublé. Saint Augustin, assimilant les Intelligibles aux Idées de Dieu, avait autorisé les anges à les connaître. L'Irlandais se garde de contredire ouvertement le grand docteur de l'Église d'Occident, mais déforme respectueusement sa doctrine en l'amalgamant de façon assez surprenante à celle de Denys : Les Raisons de toutes choses qui existent éternellement et immuablement en Dieu sont aussi radicalement incompréhensibles aux créatures, mêmes angéliques, que la Divinité elle-même. Les anges ne

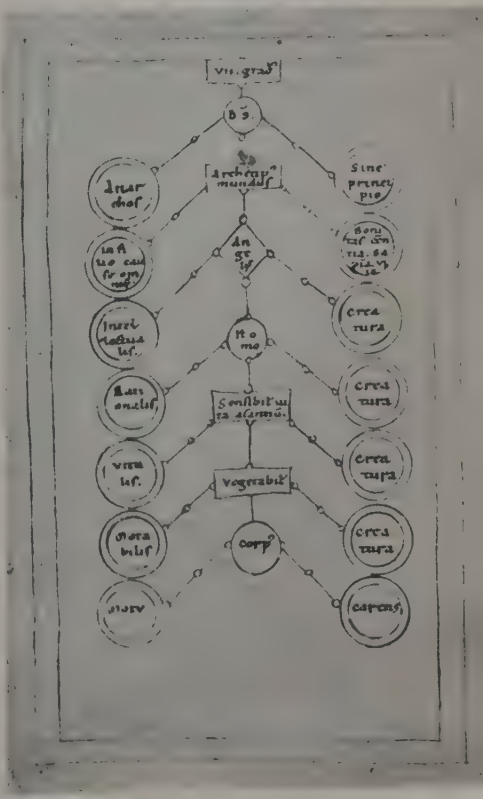
uoluntates nominantur, quoniam omnia quęcumque uoluit Dominus facere in ipsis primordialiter et causaliter fecit.. ac per hoc principia omnium dicuntur esse, quoniam omnia quecumque in creatura siue uisibili siue inuisibili sentiuntur et intelliguntur eorum participatione subsistunt. Ipsa uero Summe cause uidelicet Sanctę Trinitatis participes sunt, et ideo per se dicuntur esse, quia nulla creatura inter ipsa et causam omnium interposita est. Sunt igitur primordiales causę quas rerum omnium principia diuini sapientes appellant ; per se ipsam bonitas, per se ipsam essentia, per se ipsam uita, per seipsam iustitia, per seipsam ueritas, per seipsam intellectus, per seipsam ratio, per seipsam uirtus (per seipsam uita) per seipsam sapientia, per seipsam magnitudo, per seipsam potentia, per seipsam ęternitas, per seipsam pax, et omnes uirtutes et rationes quas semel et simul Pater facit in Filio et secundum quas ordo omnium rerum a summo usque deorsum texerit, hoc est ab intellectuali creatura quę Deo proxima est usque ad extremum rerum ordinem omnium quo corpora continentur. Quecumque enim bona sunt, participatione per se boni, bone sunt, et quecumque essentialiter et substantialiter subsistunt, participatione ipsius per seipsam essentię subsistunt...

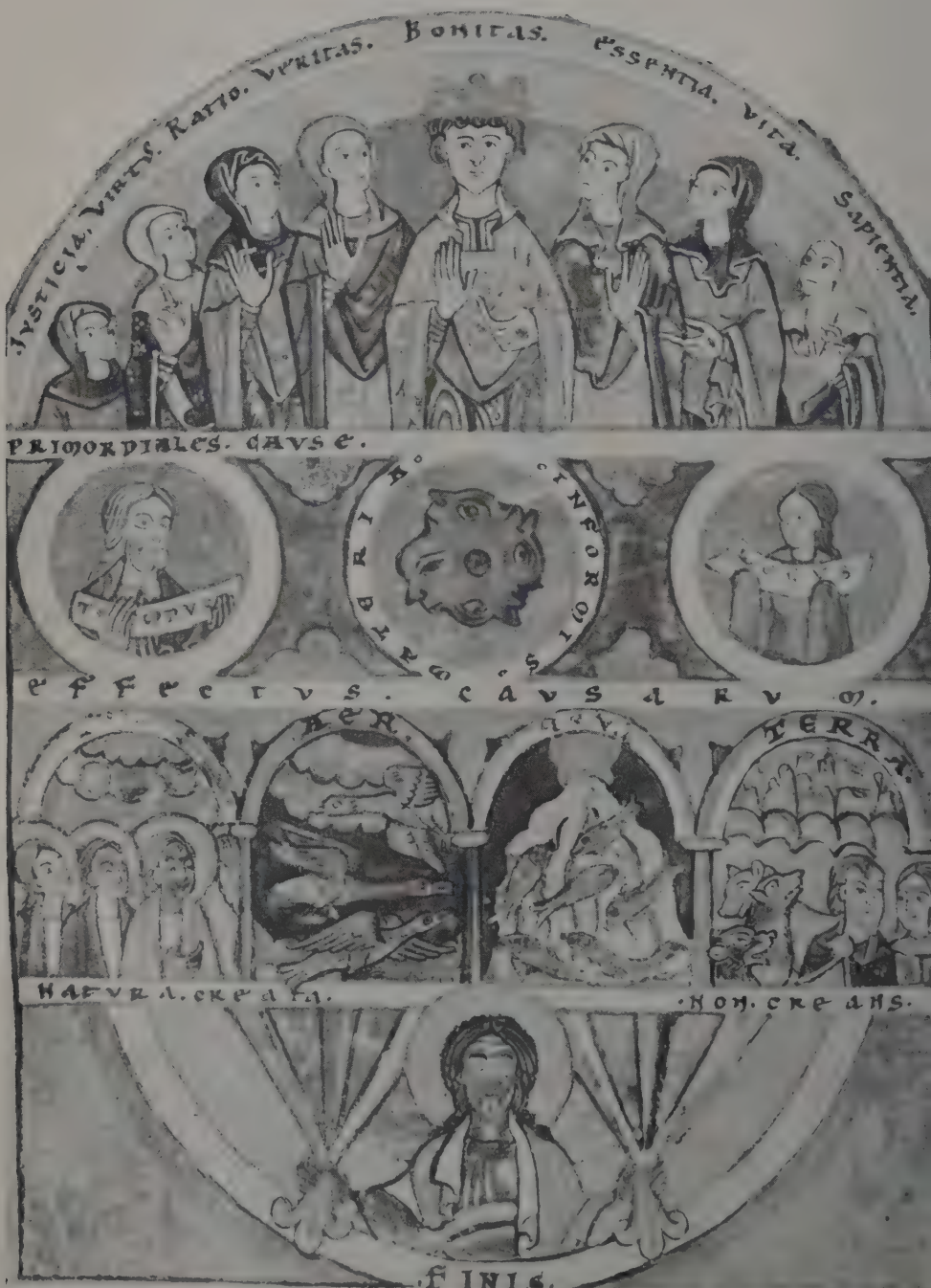
Nulla siquidem uirtus siue generalis siue specialis in natura rerum inuenitur, que a primordialibus causis participatione non procedat. Sed hec omnia in summa causa existunt.

(1) *Clauis Physicae*, f. 170 ; cf. *P. L.*, 122, 919. Deus, omnique creature incomprehensibilis, necessario semper queritur. Inuenitur autem per theophanias... Theophanias autem dico uisibilium et inuisibilium species quarum ordine et pulcritudine cognoscitur Deus esse et inuenitur, non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur. Superat namque omnem intellectum, lux inacessibilis.

HIC. TITVLVS. EST.
LIBRI. HVI⁹. DISPVTA
TIO. ABBATIS. THEODORI.
GENERE. GRECI. ARTE.
PHILOSOPHI. CVIOBE. VIRO.
ERVDITISSIMO. ROMANE
ECCLESIE. ARCHIDIACO
NO. GENERE. SCOTHO.






IVSTICIA. VIRTVS. RATIO. VERITAS. BONITAS. ESSENTIA. VITA. SAPIENTIA.
PRIMORDIALES. CAVSE.
EFFECTVS. CAVSARVM.
AER.
TERRA.
NATVRA. CREATA.
NON. CREANS.
FINIS.

ANIMA MVDDI
Sydera
Que est
Calidus
Ignis. Acutus Subtilis. Mobilis. Siccus. Calidus.
Aer. Subtilis. Mobilis. Obtusus. Calidus. humidus
Racionabilitas. Concupiscibilit. Irascibilit.
Corpulenta
Obtusa
Terra. Corpulenta. Obtusa. Immobilis. Sicca. Frigida.

Prudencia.
Justicia.
Libram
iusticie
dat gracia
sola sophye
calidus
ignis
Omnia de nichilo fecit manus omnipotentis
Archetypus mundus
Sicca terra frigida
luna
humidus aer calidus.
Fortitudo.
temperancia

peuvent contempler que les théophanies de ces Raisons, c'est-à-dire des apparitions divines perceptibles à la « nature intellectuelle »[1].

Si, en cet endroit, Jean place à l'étage inaccessible une catégorie d'idées qui sont en Dieu, si, dans les textes que nous avons cités, il met sur le même plan les « espèces, formes » et vertus actives, dans un autre passage, il situe dans des rapports différents les théophanies et les Causes primordiales, notamment au cours d'une comparaison imagée qui exprime l'union du Cosmos à Dieu et la procession des êtres, en employant les termes de Denys et de Maxime : la participation est la dérivation, à partir d'une essence supérieure, d'une essence qui soit la seconde après elle, de telle sorte que, par celle qui vient la première à l'existence, se fasse la distribution de la seconde. De même qu'un fleuve provient d'une source, et que l'eau qui a jailli d'abord de cette source le suit dans toute sa longueur, et coule toujours et sans arrêt, ainsi la divine Bonté, l'Essence, la Vie, la Sagesse, et tout ce qui existe dans la source de toutes choses s'écoule d'abord dans les Causes primordiales et les amènent à l'être, puis, d'une manière ineffable, circulent dans leurs effets à travers les ordres de l'Univers qui leur conviennent[2].

(1) *Ibid.*, f. 6-6 ; *P. L.*, 122, 448. Si nulli creaturę diuina essentia et rationes rerum que in ea sunt essentialiter nequit comprehensibilis esse, quomodo dicit sanctus Augustinus angelicam naturam ante omnem creaturam dignitate, non tempore, conditam, causas rerum creandarum quę eternaliter in Deo sunt et Deus sunt primum in Deo considerasse, deinde in se ipsis, deinde ipsarum creaturarum proprias species differentiasque cognouisse.

M. Non te hoc moueat, forsitan utrumque sine controuersia uerum uidebis. Apostolo attestante, ipse Deus est super omne quod dicitur et intelligitur, sic et cause omnium in eo quę non aliud sunt preter quod ipse est nulli create naturę cognitę sunt. Quis enim cognouit sensum Domini ?...

Si causa omnium ab omnibus creaturis remota est, profecto rationes omnium rerum quę eternaliter atque incommutabiliter in Deo sunt ab omnibus, quarum rationes sunt, penitus remotę sunt, Dyonisio uero approbante, angelicis intellectibus insunt rationum theophanie, id est quedam diuinę apparitiones intellectuali naturę comprehensibiles, non autem ipse rationes, id est principalia exempla. Per quas theophanias dicit Augustinus angelos primum in Deo rationes rerum, deinde in seipsis, deinde in creaturis considerasse.

Non enim essentia diuina solummodo dicitur Deus, sed etiam illę modus quo intellectuali et rationali creaturę prout capacitas cuiusque est ostenditur... ; *Ibid.*, f. 7 ; cf. *P. L.*, 122, 447-448.

Summis theologis Dyonisio et Gregorio atque Maximo probantibus, diuina essentia nulli sensui, nulli rationi, nulli humano seu angelico intellectui per seipsam comprehensibilis est...

Per quosdam autem theophanias in nobis ab eo factas Deum contemplabimur, et hoc modo angeli semper uident Deum, et iusti in hac uita in excessu mentis rapti... et in futura uita omnes electi.

Les passages allégués sont une adaptation assez libre du *De Divisione*. Honorius rapporte à « l'Apôtre » les expressions de Maxime.

(2) *Clauis Physicae*, f. 53v-54. *P. L.*, 122, 632. Nichil ergo est participatio, nisi ex superiori essentia secunde post eam essentie diriuatio, et ab ea que primum habet

La question n'est donc pas simple, et il semble que le philosophe poète, malgré sa dextérité, ait eu parfois quelque peine à faire concorder ses sources[1].

S'il y a quelques difficultés pour Jean Scot à organiser d'une façon parfaitement consistante plusieurs thèmes platoniciens et plotiniens adaptés par des Pères de l'Église également vénérables, il ne reste pas de traces de ces hésitations dans les schemata d'Honorius. Dans le premier, au-dessous du cartouche déterminant : *principalis causa*, figure la *Bonitas*, première en dignité des théophanies dionysiennes[2]. On la retrouve inscrite dans le schéma suivant, reliée au cartouche intitulé *archetypus mundus*, en compagnie de trois autres Noms divins : *Essentia*, *Sapientia*, *Uita*, le cercle vis-à-vis porte la formule : « in Filio cause omnium ». Il a donc bien placé les théophanies sur le même plan que les idées causes et il les a insérées dans le monde « archétype », épithète qui signale une tendance plusieurs fois marquée dans la *Clauis* : le retour au vocabulaire de Platon et de son interprète traditionnel, Chalcidius[3].

esse, secunde, ut sit distributio, sicut ex fonte totum flumen principaliter manat, et per eius alueum aqua quę primum surgit in fonte in quantamcumque longitudinem protendatur, semper ac sine ulla intermissione diffunditur, sic diuina bonitas, et essentia, et uita, et sapientia, et omnia quę in fonte omnium sunt, primo in primordiales causas defluunt, et eas esse faciunt deinde per primordiales causas in earum effectus ineffabili modo perconuenientes sibi uniuersitatis ordines decurrunt per superiora semper ad inferiora profluentia, iterumque per secretissimos naturę poros, occultissimo meatu, ad fontem suum redeunt...

Deus itaque est omne quod uere est, quoniam ipse facit omnia, et fit in omnibus. Cf. Denys, *De Divinis Nominibus*, V, sur la « participation » à l'être.

(1) Le cardinal Henri de Suse (Hostiensis) qui semble assez bien informé au sujet du *De Diuisione* puisqu'il nomme son auteur, le cite avec précision et se rend compte de l'importance de Maxime pour la genèse de sa doctrine, a justement repéré que la théorie des Causes primordiales créées et créatrices était incompatible avec l'enseignement de saint Augustin : « Secundus error est quod primordiales cause, que uocantur idee, id est forma siue exemplar, creant et creantur, cum tamen secundum sanctos idem sint quod Deus in quantum sunt in Deo ; et ideo creari non possunt. *Apparatus in Decret.* Ms. Par. Lat. 3995, f. 3. — Cf. sur la notion de théophanie chez Jean Scot, J. M. Alonso, *Teofanìa y vision beata en Escoto Erìgena*, Madrid, 1952, p. 7 sqq., 32 sqq. Dom Cappuyns, *op. cit.*, p. 351-353 a indiqué la relation des Causes primordiales et des Théophanies.

(2) La « Bonitas » considérée comme cause de la création est une notion familière aux Pères de l'Église. Saint Augustin, l'affirme contre le dualisme manichéen, et il rappelle que Platon a eu l'intuition de cette vérité, en citant le Timée : Plato... causam condendi mundi iustissimam dicit ut a bono Deo bona opera fierent (cf. Tim. 30)... Hanc tamen causam, id est ad bona creanda bonitatem Dei, hanc, inquam, causam tam iustam atque idoneam, quae diligenter considerata... omnes controuersias quaerentium mundi originem terminat. *De Civit. Dei*, XI, 21-22.

(3) Jean Scot n'emploie pas le terme d'archétype. Il traduit, dans les Noms Divins, ἀρχέτυπος par *exemplum* (De Div. Nom., II, 10, et IV, 16 cf. *Dionysiaca*, éd. Ph. Chevallier, 87 et 147) et par *forma* (De Div. Nom., IV, 16 ; cf. *Dionysiaca*, 162) Jean Sarrasin, revoyant la traduction dans la seconde moitié du XIIe siècle, a repris le terme grec, qui lui a sans doute paru assez familier au vocabulaire philosophique de

A la définition de la seconde nature donnée par Jean Scot que nous avons rappelée, Honorius a ajouté une phrase inspirée de saint Augustin, qui réfère l'exposé à la doctrine de celui qui, au XIIe siècle, est le Philosophe par excellence : Pour Platon, l'idée est l'espèce ou forme dans laquelle ont été disposées les raisons immuables de toutes les choses qui devaient être faites, avant que d'exister[1].

Au troisième degré du schéma, nous entrons dans le monde réalisé par l'action des Causes primordiales « effectus causarum ». C'est la Nature qui est créée et ne crée pas. Les Causes, Raisons des choses préformées simultanément dans le Verbe, ont seules été créées en Dieu et lui sont directement soumises, elles sont générales et produisent les substances singulières et spéciales des êtres singuliers et spéciaux. Les substances elles-mêmes sont encore incorporelles et intelligibles, mais leur union produit l'apparition de la matière qui devient sensible grâce aux qualités élémentaires, et se définit dans le temps et l'espace[2]. La création de l'univers visible a donc une étape intermédiaire, et le tableau de Jean Scot concrétisé par Honorius s'oppose apparemment au récit de la Genèse. Mais leur exégèse est conforme à l'enseignement de la plupart des Pères, y compris cette fois saint Augustin[3]. Lorsque l'Écriture dit : au commen-

son époque. Dans le *De Diuisione Naturae*, Jean signale cependant que les Philosophes grecs appellent πρωτότυπα les Raisons immuables ou Causes primordiales. Honorius, qui ne se risque pas à transcrire les mots grecs, a supprimé ce vocable. *Clauis Physicae*, f. 48v, *De Div. Nat.*, *P. L.*, 122, 615.

(1) *Clauis Physicae*, f. 9. Secundum Platonem ydea quoque est species uel forma in qua omnium rerum faciendarum priusquam essent incommutabiles rationes conditę sunt. Cf. S. Augustin, *De diversis quaestionibus*, XLVI, *P. L.*, 40, 29-30.

(2) *Clauis Physicae*, 164v-163. *P. L.*, 122, 90, 9.

Primordiales causas in Deo solummodo creatas fuisse ac Domino suo seruisse, non autem earum effectus, quibus hunc sensilem mundum compositum non incongrue credimus... Causas etenim rerum semper creatas fuisse, earum uero effectus diffinitis locorum ac temporum interstitiis in hunc mundum processisse et adhuc procedere et processuros esse opinor... D. Postquam huius presentis disputationis semitam tecum carpere inchoaui, rationis acumen ac ueluti ineuitabilis rerum consequentia cepit me attrahere, ut non solum causas, uerum enim earum processiones quas sapientes effectus uocant, perpetualiter permansuras concesserim, eo tamen tenore, ut non ipsę processiones in semetipsis, sed in suas causas reuersurę permaneant. — *Ibid.*, f. 163 : effectus nunc causarum dicimus totum mundum sensibile, cum omnibus suis partibus. — *Ibid.*, 147v-148, cf. *P. L.*, 122, 887.

Qualis inter causas et substantias differentia sit ? Utręque namque incorporales et intelligibiles sunt ?

Causas dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes in Uerbo Dei constitutas. Substantias uero singulas et specialissimas singularum et specialissimarum rerum et proprietates et rationes, in ipsis distributas et constitutas... Ex ipsis itaque causis et substantiis mundus iste, coagulatis uidelicet illarum qualitatibus processerat et in easdem iterum suę resolutionis tempore reuersurus et transiturus erit.

(3) Cf. R. Arnou, article *Platonisme des Pères*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, XII, 2258 sqq. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., 1943, p. 256 sqq.

cement Dieu créa le ciel et la terre, ceci doit s'entendre de l'ensemble du monde visible et invisible. Un autre texte ne spécifie-t-il pas qu'Il a tout créé simultanément? En proposant de l'Hexaemeron une interprétation symbolique à vrai dire beaucoup plus hardie et compliquée que celle de leurs prédécesseurs, ils n'avaient pas conscience de se séparer d'eux.

Dans le premier schéma, la nature créée et non créante est signifiée par un seul terme : *elementa*, mais le second, rédigé sur le modèle de l'arbre de Porphyre, décrit avec plus de détail les degrés de l'être. Honorius surajoute à l'échelle quinquénaire plusieurs fois énumérée dans le *De Diuisione Naturae* les deux « Natures » supérieures ; Dieu, *anarchos*, Principe qui n'a pas de principe, et le monde archétype, qui comprend, inscrites dans les cercles reliés au cartouche déterminant, les Causes universelles-théophanies : Bonitas, Essentia, Sapientia, Vita... qui subsistent dans le Verbe : In Filio cause omnium.

La division des créatures en cinq catégories : les corps dépourvus de mouvement, les végétaux mobiles, les êtres animés et doués de sensibilité, l'homme raisonnable, et l'ange « intellectuel »[1] n'a rien de remarquable au premier abord. On trouve une énumération analogue chez saint Augustin, et Isidore de Séville lui a assuré la plus large diffusion dans le monde occidental. Mais les épithètes diffèrent légèrement, et si l'on se reporte au texte du *De Diuisione* et de la *Clauis*, l'on constate une fois de plus que Jean Scot a suivi Denys et Maxime. Saint Augustin, classant l'homme et l'ange en tant qu'êtres intelligents, établit sa dernière division en spécifiant l'immortalité du dernier[2], alors que les Grecs distinguent les

Clauis Physicae, f. 161. Cf. *P. L.*, 122, 907.

In principio fecit Deus cęlum et terram, principium appellans unigenitum Uerbum in quo Pater fecit omnia, cęli uero terręque uocabulo inuisibilem et uisibilem creaturam significans.

(1) *Clauis Physicae*, f. 42 v. Cf. *P. L.*, 122, 580-581.

Quinquepartita rerum diuisio-Summa Trinitas omnium creatrix et a nullo creata omnia quę fecit ex nichilo fecit et in quinque diuisit. Nam quędam solummodo essentialiter subsistunt, quedam subsistunt et uiuunt, quibusdam sensus, quibusdam ratio, quibusdam additus est intellectus.

Et primus motus est in corporibus naturalibus, secundus in ea uita qua ligna herbęque uiuunt et crescunt, tercius in irrationalibus animantibus, quartus proprie in humana, quintus in angelica natura conspicitur.

Énumération analogue dans les *Expositiones super Ierarchiam caelestem*, c. III, éd. H. Dondaine, *Arch. hist. doctr. et litt. M. A.*, XVIII (1951), 264 : ... ceteri auctores utriusque lingue quinquiformem uniuersitatis condite diuidunt modum omne enim quod creatum est, aut solummodo est, aut est et uiuit, aut est et uiuit et sentit, aut est et uiuit et sentit et rationis capax aut est et uiuit et sentit et rationis capax et intelligit : eo enim modo humanam segregant et angelicam naturam, humane quidem rationem angelice uero distribuentes intellectum...

(2) S. Augustin, *De Civit. Dei*, X, 16.

De gradibus et differentiis creaturarum... In his enim quae quoquo modo sunt, et non sunt quod Deus est a quo facta sunt, praeponuntur uiuentia non uiuentibus, sicut ea quae habent uim gignendi, uel etiam appetendi, his quae isto motu carent et in his,

pures intelligences des humains doués de raison, c'est-à-dire que les essences célestes, que leur mouvement propre entraîne dans une Theoria incessante autour de Dieu sont dans l'ordre du νοῦς alors que l'esprit humain est normalement mû par le λόγος. Mais il est possible à l'âme purifiée et illuminée de s'égaler aux anges et d'entrer dans la ronde supérieure des bienheureux.

Jean Scot a adopté l'optimisme radical des Pères grecs non seulement à l'égard de l'ensemble du Cosmos, mais envers cette créature privilégiée qu'est l'homme, véritable centre de l'univers. C'était déjà, la doctrine de Grégoire de Nysse[1] dont il avait traduit le *De Imagine*, et c'est plus nettement encore le sens de la théologie de Maxime. Une des plus belles pages des *Ambigua*, où il montre l'homme rassemblant en lui toute la

quae uiuunt, praeponuntur sentientia non sentientibus, sicut arboribus animalia, et in his quae sentiunt, praeponuntur intelligentia non intelligentibus, sicut homines pecoribus, et in his, qua intellegunt, praeponuntur immortalia mortalibus, sicut angeli hominibus. Cependant, il appelle aussi parfois l'ange : « creatura intellectualis » (*De Gen. ad litt.* I, 5 ; *Conf.* XII, 9) mais ne semble pas faire de distinction marquée. Dans l'*Epist.* 120, 23, il traite l'ange et l'âme humaine de : « rationalis creatura ». ISIDORE DE SÉVILLE, *Differentiarum libri*, cap. XIII. *P. L.*, 83, 175-176 De rerum gradibus :

I. Quae motu carent.
II. Quae crescunt uitam motumque habent sine sensu : herbae, arbores.
III. Qui sentiunt et non intelligunt : pecora.
IV. Qui intelligunt : homines.
V. Qui sunt immortalia : angeli.
VI. Deus. Cette série des émanations de l'Être est un topos néo-platonicien. L'énumération de Denys et de Maxime, reproduite par Jean Scot, correspond à Enn. III, 2, 3, mais chez Plotin, le dernier terme est la Vie universelle πᾶσα ζωή. On la trouve à plusieurs reprises dans *De Diuinis Nominibus*. Cf. V, 21 : οὐσία, ζωὴ, αἴσθησις, λόγος, νοῦς traduit par Jean Scot : essentia, uita, sensus, ratio, intellectus.

Jean s'est particulièrement inspiré de *De Diuin. Nom.*, IV où sont décrits les ordres des êtres illuminés par le Bien : Sic quidem omnia ad semetipsam Bonitas conuertit... et omnia ipsam ut principium, ut continentiam, ut finem appetunt, et optimum est... ex quo omnia subsistunt et sunt, tanquam ex causa perfectissima... et illud concupiscunt omnia, intellectualia quidem et rationalia scienter, sensualia uero sensibiliter, sensus autem expertia insito motu uitalis appetitus, inanimalia autem et tantum modo existentia ad solam essentialem participationem opportunitate. *P. L.*, 122, 1131. *Dyonisiaca*, I, 167-169.

Repris par MAXIME, *Ambigua*, Sermon II, *P. L.*, 122, 1204, *P. G.*, 91, 1080. Omnia enim participant, eo quod ex Deo facta sunt, proportionaliter Deum, siue per intellectum κατὰ νοῦν siue rationem ἢ λόγον siue sensum ἢ αἴσθησιν siue motum uitalem ἢ κίνησιν ζωτικὴν siue essentialem et habitam [*sic* mss] opportunitatem καὶ ἐκείνην ἐπικαιρότητα.

Cf. sur ce « locus communis » R. ALLERS, *Microcosmus from Anaximander to Paracelsus*, dans *Traditio* II (1945), 344-348.

(1) Cf. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 29 sqq., 34 sqq. La relation macrocosme-microcosme a pour Jean Scot une signification théologique. Le Cosmos, réalisation des idées de Dieu, est à son image, et il en est de même de l'homme.

nature et la ramenant vers sa Cause première semble avoir inspiré en bonne partie l'anthropologie du *De Diuisione Naturae*[1].

(1) Sur la théorie du Microcosme chez Jean Scot, cf. R. Allers, *art. cit.*, p. 355 sqq. Ph. Delhaye, *Le Microcosmus de Godefroy de S. Victor*, p. 157 sqq. Ce passage des *Ambigua* a une si grande importance pour l'intelligence du *De Diuisione Naturae*, que nous tenons à le citer intégralement. C'est là que se trouve l'origine de la célèbre formule de l'homme « officina omnium », qui, rassemblant en lui le monde intelligible et le monde sensible, s'égale aux anges, et unifie la création :

Maxime, *Ambigua*, II, 37 ; p. 508-515. Cf. *P. G.*, 91, 1304 sqq.

Ex eodem sermone [Gregorii Nazianzeni In Sanct. Lumin. XIII] in hoc : nouantur naturae, et Deus homo fit.

... Sancti dicunt omnium quae facta sunt quinque diuisionibus segregari substantiam. Quarum primam esse aiunt eam quae a non creata natura creatam uniuersaliter naturam et per generationem esse accipientem diuidit. Dicunt namque Deum per bonitatem fecisse existentium simul omnium claram dispositionem, neque inde ipsam perspicuam fieri quę et qualis est ac per hoc eam diuisionem quę a Deo creaturam discernit ignorantiam dicunt. Ipsam siquidem naturaliter a se inuicem hęc separantem, neque unquam recipientem in unam essentiam adunationem quasi unam atque eandem non uolens admittere rationem ineffabilem dimiserunt ; secundam uero per quam ipsa simul omnis natura a Deo per creationem esse accipiens diuiditur in intellectualia et sensibilia ; tertiam deinceps per quam ipsa sensibilis natura diuiditur in cęlum et terram ; quartam itidem per quam terra diuiditur in paradisum orbemque terrarum ; et quintam per quam ipse in omnibus ueluti quędam cunctorum continuatissima officina omnibusque per omnem differentiam extremitatibus per se ipsum naturaliter medietatem faciens bene ac pulchre secundum generationem his que sunt superadditus homo in masculum feminamque diuiditur omnem habens profecto naturaliter extremorum medietatibus omnium per ipsam ad extrema omnia copulatiuam propriarum partium proprietatem adunationis uirtutem, per quam ipse secundum causam segregatorum generationis complendus modus futurus est diuinę uisionis magnum mysterium declaratum per se ipsum consistere ipsam ad se inuicem in his quę sunt extremitatem modulate ab his quę prope sunt in ea quę longe et a minoribus ad meliora ac deinde restitutiue prouenientem in Deum terminans unitatem. Huius rei gratia nouissimus introducetur in his quę sunt homo, uelut coniunctio quędam naturalis uniuersaliter per proprias partes medietatem faciens extremitatibus, et in unum ducens in seipso multo secundum naturam a se inuicem distantia spatio ut ad Deum utpote causalem omnia unitate congregante ex propria prius diuisione inchoans ac deinde per media connexione ordineque progrediens in Deum acciperet finem ipsius ex omnibus facte per unitatem ascensionis excelse in quo non est diuisio ipsam nullomodo pendentem uidelicet aduersus primordialem rationem ipsius circa generationem hominis diuini propositi secundum feminam masculumque proprietatem in ipsa circa diuinam uirtutem impassibilissima copula ubique naturae extenturus, ita ut ostenderetur futurum hominem secundum diuinum propositum solummodo secundum masculum et feminam appellatione non diuidendum. Per quam rationem primitus et iam factus est in ipsis nunc existentibus circa eum sectionibus non diuisus propter ipsam perfectam ad propriam ut dixi rationem per quam est adunationem. Deinde paradisum orbemque terrarum per propriam sanctam decentemque doctrinam adiungens unam faceret terram non separabilem in eo secundum partium suarum differentiam, sed magis congregatam quippe nullam ulla partium eius subductionem patiente. Inde caelum et terram adiungens per ipsam angelis uitae omnimodo secundum uirtutem, quantum hominibus possibile est similitudinem unam faceret inseparabilem ubique a seipsa sensibilem creaturam non separabilem in eo localiter omnino in spatiis leui facto spiritu, et nulla grauitate corporali in terra detento, neque ad caelos ascensione prohibito, per ipsam ad haec perfectam

Honorius a beaucoup simplifié ces développements, mais il en garde cependant l'essentiel : l'ensemble des créatures, répète-t-il vers le milieu de la Clauis, se divise en cinq catégories, la corporelle, la vitale, la sensitive, la raisonnable et l'intellectuelle. Et toutes sont contenues dans l'homme ; il a un corps pourvu de vie et de sens et une raison gouvernée par son esprit. Il communique avec les êtres animés par son corps, sa vie, ses sens, et la mémoire des choses sensibles, et il participe à l'essence céleste par la raison, l'intelligence et la mémoire des choses éternelles. Cette partie de lui-même est faite à l'image de Dieu, et Dieu seul est meilleur qu'elle... On peut le considérer à bon droit comme l'organe de toutes les créatures, puisqu'il rassemble en lui toute la création... Et l'on ne peut en dire autant de l'ange, qui n'a qu'un corps simple et spirituel, dépourvu de sens. L'homme possède donc plus que l'ange, mais ni l'ange, ni aucune créature ne renferme rien que ne contienne la nature humaine[1].

animi exorbitatem [hoc est cecitatem] sincere ad Deum peruenientis sapienter ad eum intentione deinceps ueluti in uia communi naturaliter ipsius ante se preuenientem incessum facientis. Deinde intelligibilia et sensibilia cum his copulans, per ipsam ad angelos secundum scientiam aequalitatem unificaret creaturam, simul omnem creaturam non separatam in eo secundum scientiam et ignorantiam aequali sibi ad angelos indifficienter futura rationum in his quae sunt gnostica scientia per quam ipsa Verę Sophiae infinita donorum effusio superueniens quantum fas est pure de caetero ipsa circa Deum et immediate dignis praestat incognitam et ininterpretabilem notitiam, et finis in omnibus his creatam naturam non creatae per dilectionem unificans-omiraculum erga nos diuinae humanitatis-unum et idipsum ostenderet secundum habitum gratiae, totus toto uniuersaliter ambitus Deo et factus omne siquidem Deus praeter similitudinem secundum essentiam et totum ipsum accipiens a seipso Deum et in ipso Deum ueluti ascensionis praemium ipsum singularissimum possessurus Deum utpote finem eorum quae mouentur motionis et statum firmum immutabilemque eorum quae feruntur in ipsum et omnis finis et statuti et legis rationisque intellectus et naturae finem ac terminum infinitum et interminatum existentem. — Il n'est pas inutile de signaler que *officina* traduit ἐργαστήριον et *humanitas* φιλανθρωπία.

(1) *Clauis Physicae*, f. 97-97v. ; cf. *P. L.*, 122, 732-733.

Generalissime igitur uite est dualis diuisio, quę est rationalis et irrationalis. Rationalis in angelis et hominibus, irrationalis in omnibus animalibus, uim sentiendi habentibus et in materiis sensu carentibus, ut sunt herbe et ligna.

Differentię autem causa in angelis dicitur intellectualis, in hominibus uero rationalis. Proinde creatę uite quatuor differentie in quatuor speciebus colligunt ; intellectualis in angelis, rationalis in hominibus, sensualis in bestiis, insensualis in germinibus ceterisque corporibus, ut sunt quatuor elementa siue per se simplicia, siue composita, terram dico, aquam, aera etheraque ac per hoc non inmerito dicitur homo creaturarum omnium officina, quoniam in ipso uniuersalis creatura continetur. Intelligit quidem ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal irrationale, subsistit corpore animaque ut germen, nullius creature expers.

Extra hec enim nullam creaturam inuenies.

D. Nonne hęc omnia in angelo quoque continentur ?

M. Nequaquam. Sensus namque animalibus distributus non potest subsistere nisi in corpore ex quatuor elementis constituto. Non enim erit uisus ubi non est ignis, neque auditus si aer desit, humore subtracto, nec olfactus remanebit nec gustus, terrę absentia, totum abstrahit tactum. Corpora uero angelica simplicia spiritualiaque sunt, omni exteriori sensu carentia...

La paternité d'Honorius en ce qui concerne ce schéma semble bien ressortir des textes mêmes de la *Clauis*[1], mais il en existe un autre témoignage : on en retrouve l'énumération précise en termes analogues dans l'un des opuscules publiés par Endres. Tout ce qui existe est compris en sept degrés. Le premier comprend Dieu, qui dépasse tout concept, le second les causes primordiales, à savoir la Bonté, l'Essence et les autres, dont procèdent toutes choses visibles et invisibles, le troisième, les êtres intellectuels, c'est-à-dire les anges, le quatrième, les êtres raisonnables, qui sont les hommes, le cinquième, les êtres pourvus des sens, tels les bêtes, le sixième, les êtres « vitaux », c'est-à-dire doués de mouvement vital, comme les arbres, le septième les corps inertes, tels les pierres ou les qualités qui les affectent, comme les couleurs[2].

Proinde multa reperies in homine quę nequaquam natura recipit angelica ; non autem subsistit in angelo seu in alia creatura quod naturaliter homini non insit. *Ibid.*, f. 104v. Cf. *P. L.*, 122, 755.

Totius siquidem creaturę quinque partita diuisio est. Aut enim corporea est, aut uitalis, aut sensiua, aut rationalis, aut intellectualis. Et hec omnia omnimodo in homine continentur. Extremum quidem naturę ipsius corpus est, deinde seminalis uita, cui preest sensus ; deinde ratio cui presidet animus. In quanto ergo humana natura communicat animalibus est animal, in quantum diuinę essentię particeps, non est animal. Communicat autem animalibus corpore, uita, sensu et memoria sensibilium, participat uero cęlestem essentiam ratione, intellectu, et memoria ęternorum. In hac parte ad imaginem Dei factus est et hac ipse Deus solus est melior. E. Sanford souligne l'influence du *De Diuisione Naturae* sur la théorie du Microcosme exposée par Honorius, en particulier dans le *De cognitione uerae uitae*. *P. L.*, 40, 1020-1023. Cf. Sanford, *Honorius...* dans *Speculum* XXVI (1948), p. 409 sqq. Mais il faut reconnaître que cet ouvrage dépend plus de S. Augustin et de S. Anselme que de Jean Scot, que le « scolasticus » ne semblait pas avoir encore très bien assimilé.

(1) *Clauis physicae*, f. 251v. Cf. *P. L.*, 122, 1020-1021.

Recursio veluti per quosdam gradus septem discernitur.

Primus erit mutatio terreni corporis in motum uitalem ; secundo vitalis motus in sensum ; tertio sensus in rationem ; dehinc ratioris in animum... Post hanc quinque ueluti partium nostrę naturę adunationem, uidelicet corporis et uitalis motus, sensusque rationisque intellectusque, ita ut non quinque, sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis... sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus transitus animi in scientiam omnium, quę post Deum sunt, secundus scientię in Sapientiam, hoc est contemplationem intimam Ueritatis, quantum creaturę conceditur, tertius, qui et summus purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus...

Tunc perficietur octonarii numeri ueluti supernaturalis cubi perfectissima soliditas... Mystice... quando humana natura... in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit : quinariam quidem intra naturę terminos ; ternariam uero, supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum Deum...

(2) Texte édité par Endres d'après le ms. 850 de Melk., f. 65 :

Omnia etenim quę sunt, septem gradibus consistunt. In primo gradu Deus consistit, qui omnem intellectum exuperat, in secundo primordiales cause, scilicet bonitas, essentia et talia, ex quibus omnia uisibilia et inuisibilia prodeunt, in tertio intellectualia, ut sunt angeli, in quarto rationalia ut homines, in quinto sensualia ut bestię, in sexto uitalia, id est uitali motu uigentia, ut arbores, in septimo corporalia ut lapides uel his adherentia ut colores... Cf. Endres, *Honorius Augustodunensis*, p. 43-45, 154. Déjà,

Si nous revenons maintenant au premier schéma, nous devons considérer la dernière « Nature », celle que le disciple de la *Clauis* comme celui du *De Diuisione*, trouve si difficile à admettre au premier abord : celle qui ne crée pas et n'est pas créée.

L'inscription centrale résume d'un mot la solution de l'énigme longuement exposée dans le cinquième livre du Periphiseon : Dieu, Celui qui est le Principe, est aussi la Fin des créatures. Le Cosmos issu de lui est entraîné vers lui par un mouvement incessant, et ne trouvera qu'en lui son repos définitif.

Le retour est marqué aussi par une gradation septénaire, les ordres de l'être étant absorbés, l'un après l'autre, par le degré supérieur, le corps inerte transformé en mouvement vital, le mouvement vital en sensibilité, la sensibilité en raison, la raison en esprit. Lorsque ces cinq étapes de la nature qui est nôtre seront franchies, et que l'univers des créatures aura trouvé son unité, viendra l'ascension de l'esprit, qui connaîtra d'abord les causes primordiales, qui sont après Dieu, puis passera de la science à la Sagesse, c'est-à-dire à la contemplation de la Vérité — et nous sommes obligés ici de gloser un texte qui, pour les contemporains de Jean Scot aussi bien que pour ceux d'Honorius, avait un sens évident, basé sur toute la tradition des Pères — Vérité et Sagesse sont les deux noms par excellence du Christ-Verbe, qui préside au retour du Cosmos comme à son origine, alpha et omega, Principium et Finis. Ceci est du reste expliqué clairement en plusieurs passages du Livre V du *De Diuisione* qu'Honorius a reproduits presque littéralement[1]. Le Verbe, qui, par l'Incarnation, a sauvé et restauré le monde, effet des Causes qui avaient été créées en lui, rappelle le monde dans ses Causes, de façon générale et universelle, afin que dans un couronnement et une consécration ineffable, le monde dans les causes et les causes elles-mêmes soient sauvés. C'est alors que peuvent être franchies les barrières de la Nature, et que

dans le *De Imagine mundi*, c. 82 Honorius marque sa prédilection pour la division septénaire, qui lui paraît liée à la constitution du monde. Il explique qu'aux sept tons de l'harmonie céleste correspondent les sept sons de la musique, selon la doctrine commune, et aussi les sept « modes » qui compose. t le microcosme humain : quatre éléments et trois facultés. *P. L.*, 172, 140.

(1) *Clauis Physicae* f. 250v-251.

Honorius a reproduit intégralement la conclusion du *De Diuisione Naturae* (*P. L.*, 122, 1019-1021). Nous ne citons que le passage essentiel, pour l'intelligence du schéma : Omnia autem quę sunt et quę non sunt, ab ea [Diuina Natura] et per eam et in ea et ad eam creari, dum uero eandem esse finem omnium intransgressibileque terminum quem omnia appetunt, in quo finem motus sui naturaliter constituunt conspicor, inuenio eam neque creatam esse neque creantem, a nullo siquidem creari potest natura quę a seipsa est, neque aliquid creat. Cum enim omnia que ab ipsa per generationem intelligibilem seu sensibilem processerint, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reuersura sint ad eam et in ea omnia erunt quieta, quoniam ulterius nichil ab ea per generationem profluet, nichil dicitur creare.

les esprits entièrement purifiés « tomberont » et seront absorbés surnaturellement en Dieu[1].

Le mouvement des êtres étant aboli, puisqu'à la génération de l'intelligible et du sensible aura succédé leur régénération, et qu'ils auront trouvé leur repos définitif, Celui qui n'est pas créé, car il Est par lui-même, ne crée plus rien. Le cycle est ainsi fermé dans un « octénaire » parfait.

La fidélité des schemata au texte de la *Clauis*, et leur coïncidence dans deux des plus anciens manuscrits de cet ouvrage nous invitent, avons-nous dit, à les attribuer à Honorius lui-même. Nous devons être moins affirmatifs en ce qui concerne les représentations figurées, mais leur auteur avait assimilé les thèmes dominants de l'enseignement du *Magister* et a su les traduire hardiment en images frappantes.

Le style de la grande miniature, avec ses registres superposés, ses personnages nettement dessinés et de proportions harmonieuses, et ses inscriptions calligraphiées au-dessus des différentes scènes se rapproche beaucoup plus de certaines œuvres issues des abbayes mosanes[2], en particulier la Bible de Floreffe, que des productions de l'art allemand de Bavière[3]. Cette impression est renforcée par l'examen de l'écriture,

(1) *Ibid.*, f. 164v-165v. Cf. *P. L.*, 122, 911-912.

Verbum Dei in quo et per quod et ad quod facta sunt omnia secundum suam diuinitatem, in effectus causarum descendisse secundum suam humanitatem... non aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum quas secundum suam diuinitatem ęternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus saluaret inque suas causas reuocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti et ipsę causę saluarentur...

Totus itaque mundus in Verbo Dei unigenito incarnato inhumanato adhuc specialiter restitutus est, in fine uero mundi generaliter et uniuersaliter in eodem restaurabitur...

Per inhumanitatem [sic] Filii Dei omnis creatura in cęlo et in terra salua facta est, omnem uero creaturam, dico corpus, et uitalem motum, et sensum, et super hęc rationem et intellectum.

Ibid. f. 235. Cf. *P. L.*, 122, 1001.

Reditum omnium quę in suas causas reuersura sunt, quando mundus iste sensilis soluetur et mundus ille intelligibilis qui super nos est in Christo implebitur, dupliciter intelligitur. Est enim generalis et est specialis. Generalis quidem in omnibus qui ad principium condicionis suę redituri sunt ; specialiter uero in his qui non solum ad primordia naturę reuocabuntur, sed etiam ultra omnem naturalem dignitatem in causam omnium, quę Deus est, reditus sui finem constituent...

(2) Notre attention a été guidée vers la région mosane par MM. A. Boeckler, F. Wormald et J. Porcher, qui ont examiné le manuscrit.

(3) Cf. A. Boutemy, *La Miniature*, dans E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, 2e éd., 1945, en particulier p. 355-357, sur un groupe de manuscrits mosans du milieu du XIIe siècle, la Bible de Floreffe (British Museum, Add. Mss 17737-17738), l'Évangéliaire d'Averbode (Liége, Bibliothèque Universitaire, 363), l'Évangéliaire de la Bibliothèque Royale de Bruxelles (ms. 10-527) ; — Le chanoine Crooy a publié une série d'articles sur ces manuscrits avec des reproductions dans *Le Patriote illustré : La miniature mosane au XIIe siècle. La Bible de Floreffe*, 28-III-1948 et 4-IV-1948 *l'Évangéliaire d'Averbode*, 15-II-1948 ; — cf. aussi J. Stiennon, *Du Lectionnaire de Saint-Trond aux Évangiles d'Averbode*, dans *Scriptorium*, VII (1953), p. 45-46 sur ce

d'une admirable élégance, et assez arrondie, par le type des initiales ornées et par les couleurs assez vives qui rappellent les émaux. L'activité intellectuelle et le goût des figurations symboliques les plus raffinées n'étaient pas moins grandes du reste dans cette partie de l'Empire que sur les bords du Rhin et en Bavière. Les moines ou chanoines capables de traduire les spéculations de Rupert de Liége, abbé de Deutz, pouvaient aborder sans crainte la cosmogonie théologique du vulgarisateur de Jean Scot.

Au-dessus du demi-cercle qui encadre le sommet de la miniature a été réservé un grand espace blanc, à peu près un quart de page. Il semble que l'artiste ait commencé son dessin plus haut, puis l'ait effacé, car l'on distingue quelques traces de dessin. Ce vide veut-il exprimer la transcendance de l'ἄγνωστος θεός, super omne quod dicitur et intelligitur, Celui qui dépasse toute expression et tout entendement ?

La miniature est divisée en quatre registres. Le premier est inscrit dans un demi-cercle. Autour d'un personnage imberbe ceint d'une couronne et revêtu d'une chasuble se groupent sept femmes voilées, quatre à sa droite, trois à sa gauche. Leurs visages, leurs regards, leurs mains sont levés dans un geste de prière et de bénédiction. Les jeunes femmes semblent fixer la figure royale et sacerdotale du centre, qui elle-même contemple le ciel. Sur la bande extérieure du demi-cercle semblable au tympan de l'église où se célèbre la liturgie cosmique sont inscrits les noms de la Bonitas et de sept des « Noms Divins » énumérés après elle par Denys, série reprise, nous l'avons vu, par Jean Scot et Honorius. Ce majestueux maître de chœur représente donc la première et la plus parfaite des manifestations de la Divinité. C'est le reflet de la « superessentialis Bonitas », qui donne généreusement l'être à toutes les créatures, et c'est à bon droit que l'auteur du dessin lui a octroyé les attributs de la royauté sacrée. Le fait qu'à la notion chrétienne de création et de providence se superpose le Bien suprême de Platon et de Plotin ne l'a certes pas inquiété.

La sainte théorie que l'on voit ainsi présider en intermédiaires et en intercesseurs aux destinées de l'univers doit correspondre à ce que l'Irlandais nomme « les théophanies des théophanies »[1], celles qui sont

groupe de manuscrits mosans ; G. Despy, *Le Scriptorium de l'abbaye de Waulsort*, dans *Le Moyen-Age* LIX (1953), p. 87-115 signale l'influence de l'écriture diplomatique dans un manuscrit issu de cette abbaye, fait que l'on remarque aussi dans les titres marginaux du ms. lat. 6734. Nous devons néanmoins signaler que les beaux manuscrits à peintures de l'abbaye de Saint-Amand comprennent des scènes en registres superposées qui offrent des analogies avec la grande miniature que nous reproduisons, et que d'autre part M. G. Lieftinck, conservateur des manuscrits de Leyde, nous a fait remarquer que l'écriture du latin 6734 ressemblait à celle du ms. lat. 196 de Leyde, exécuté près de Mayence entre 1145 et 1149. La paléographie est encore une science conjecturale.

(1) *Clauis Physicae*, f. 160, cf. *P. L.*, 122, 905-906.

Deus, inuisibilis per se, uidebitur in Theophaniis.

Hoc autem dicimus, non quod illa creatura ultra omnes theophanias possit ascendere,

élevées par la contemplation tout près de Dieu, et à travers lesquelles les êtres créés pourront à leur tour le contempler. Si cette image des théophanies témoigne d'une remarquable compréhension de la doctrine diffusée par la *Clauis*, l'on ne peut dire cependant qu'elle soit entièrement originale. L'artiste inconnu s'est borné à transposer l'un des thèmes favoris de l'iconographie symbolique du Moyen Age : celui de la Sagesse et de ses sept filles[1]. Il apparaît au IXe siècle sous la forme de la Sainte Philosophie entourée des sept Arts libéraux dans les poèmes et les peintures murales. Parfois, les sept Dons du Saint Esprit se substituent ou se superposent aux Arts ; parfois aussi, c'est le Christ-Sagesse lui-même qui apparaît entre les sept colonnes vivantes, comme dans la magnifique miniature de la Bible d'Arras[2].

L'on trouve dans la littérature et dans l'art du XIe et du XIIe siècle une riche variété d'adaptations de ce topos. Il n'est pas surprenant de le voir évoquer ici pour dépeindre les plus élevées en dignité des Causes primordiales. Et il nous semble que si la Bonitas est figurée comme un roi, et non comme une reine, c'est parce que, telle la Sagesse, elle symbolise le Verbe, en qui subsistent les Causes et par qui agit la Providence[3].

De l'action des Causes va surgir et s'organiser le monde : effectus causarum, comme le signale l'inscription du second registre.

Son premier aspect est étrange. Un monstre tétramorphe flotte dans le médaillon central, cerné par les mots : materia informis. C'est la « terra inuisibilis et incomposita » du second verset de la Genèse, le chaos de la

eumque qui solus habet immortalitatem et lucem habitat inaccessibilem, nulla theophania interposita, attingere, sed quod theophaniarum quędam tantę altitudinis sint, ut supra omnem creaturam proximo Deo contemplatione intelligantur exaltari, ac uelud theophaniarum theophanię credantur esse.

(1) Nous nous permettons de renvoyer sur ce point à une étude parue en 1946 dans les *Mélanges F. Grat*, t. I, p. 245-278 : *La Sagesse et ses sept filles, recherches sur les allégories de la philosophie et des arts libéraux du IXe au XIIe siècle*, et, sur les origines patristiques du thème sapiential, à une communication faite au Congrès de Patristique d'Oxford en septembre 1951 : *Le symbolisme de la Sapientia*.

(2) Une bonne reproduction de ce remarquableté moin de l'iconographie théologique du XIe siècle se trouve dans un article de A. Boutemy, *Une Bible enluminée de Saint-Vaast d'Arras*, *Scriptorium*, IV, 1 (1950), pl. 6.

(3) Nous ignorons si l'auteur de la figure a connu le texte intégral des *Expositiones super Ierarchiam Caelestem*, dont le P. H. F. Dondaine a récemment retrouvé et publié deux fragments qui manquaient aux manuscrits connus jusqu'alors. L'équivalence Verbum-Sapientia-Prouidentia y est clairement exprimée : Est, inquit, proprium et speciale Cause omnium, que est super omnia Bonitas, uocare ad participationem suam ea que sunt... Porro, si in se ipsa preuidit essentias quas ad participationem uocauit, erant plane prius quam essent, erant uidelicet in diuina Prouidentia, prius quam fierent in creationis actione... Omnia... que sunt participant prouidentiam, que manat ex superessentiali diuinitate. Superessentialem et causalissimam dicit Deum Patrem ex quo Prouidentia sua, Sapientia plane sua, Uerbum suum, manat in omnia ut sint omnia... Ed. dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, XVIII (1951), 262-263.

Théogonie, la ὕλη du Timée, la *silua* de Chalcidius. Dépourvue de toute qualité qui pourrait la définir, elle échappe aux sens, elle est possibilité pure[1]. S. Augustin la considère comme un presque néant. Les Pères grecs semblent lui attribuer une nature encore spirituelle ; Jean Scot penche de leur côté et interprète l'informité dans un sens favorable. En ceci, il est plus chrétien que platonicien, puisque la hyle du Timée paraît être le principe du désordre et de la diversité avant que le Démiurge ne l'organise dans l'harmonie. Il va jusqu'à dire que la matière est ainsi nommée parce qu'elle est le début de l'être des choses, et que son informité est toute proche de l'informité de la divine Sagesse[2].

Cette matière invisible et incorporelle se réalise par l'union d'intelligibles, également incorporels, qui sont les quantités et les qualités élémentaires. Ils la rendent sensible en lui donnant forme et couleur. N'est-il pas plus logique, en effet de dire que la matière informe apparaît dans les couleurs et les formes, que de dire que les formes et les couleurs apparaissent de façon sensible dans la matière[3] ?

C'est donc grâce à la conjonction et au mélange compensateur des quatre éléments que se réalise la matière corporelle.

Les éléments eux-mêmes sont formés par la conjonction de ces accidents de l'*usia* que sont la quantité et la qualité. L'union de la chaleur et de l'aridité produit le feu, celle de la chaleur et de l'humidité l'air, celle de l'humidité et du froid l'eau, celle du froid et de l'aridité la terre.

(1) Ces notions sont indiquées par Plotin, *Enn.*, II, 4-5 : Des deux matières, l'intelligible et la sensible. Celle-ci est une pure possibilité, et, comme il est dit dans le Timée, un réceptacle de formes. Le monde des intelligibles, comme le monde sensible, est composé de matière et de forme. Cf. sur la « silua » de Chalcidius, qui cite dans son commentaire toute une série d'opinions philosophiques au sujet de la matière première, l'analyse de J. R. O' Donnell, *The meaning of « silua » in the Commentary on the Timaeus of Plato by Chalcidius*, dans *Mediaeval Studies*, VII (1945), p. 1-20.

(2) *Clauis Physicae*, f. 75. Cf. *P. L.*, 122, 681.

Diuina igitur Bonitas quę propterea nichilum dicitur, quoniam ultra omnia quę sunt et quę non sunt in nulla essentia inuenitur... ex inessentialitate siquidem ipsius progressio in ea in quibus fit ueluti informis a Scriptura dicitur materia, quia initium est essentię rerum, informis uero, quia informitati diuinę Sapientię proxima est.

(3) *Clauis Physicae*, f. 66-66v. Cf. *P. L.*, 122, 663.

Materia carens forma atque colore omnino inuisibilis et incorporea est. Proinde rationabilius diceres materiem informem in coloribus ac formis quam formas atque colores in materia sensibiliter apparere. Materia namque ex intelligibilium rerum coitu fit, quantitates siquidem et qualitates, dum per se sint incorporee, in unum coeuntes informem efficiunt materiem.

Il faut rapprocher l'explication de Jean Scot du Commentaire de l'Hexaemeron de Grégoire de Nysse. La terre était invisible (ἀόρατος) parce qu'elle n'avait pas encore de qualités (ποιότητες) et incomposita (ἀκατασκεύαστος) parce qu'elle n'était pas encore condensée par les σωματικαί. *P. G.*, 44, 77 sqq. On retrouve dans le *De Hominis opificio*, c. 24, un développement sur les qualités dont la conjonction réalise la matière. C'est une adaptation exégétique de la physique stoïcienne (*P. G.*, 44, 212-213).

Ces qualités sont par elles-mêmes inapparentes, mais elles deviennent visibles par la quantité[1].

Nous reconnaissons ici l'enseignement classique de la physique néo-platonicienne et stoïcienne sur la nature et le rôle des éléments, forces actives et passives, symboles divinisés dans les cultes cosmiques des premiers siècles de notre ère. Tout en rejetant la divinisation, les auteurs chrétiens ont gardé les symboles, liés étroitement à la constitution de l'univers. Honorius a reproduit les considérations du *De Diuisione* sur la matière spirituelle dépourvue de forme, mais leur subtilité le dépasse probablement, et il doit partager l'opinion de ses contemporains sur le chaos primitif[2], mélange des éléments. C'est cette interprétation, plus conforme à la doctrine du Timée que nous paraît refléter la figure. Son auteur a indiqué fort ingénieusement le destin de la « materia informis » en la dotant de quatre profils quelque peu narquois rayonnant autour d'un point central.

A droite et à gauche de la curieuse figure se trouvent deux autres

(1) *Clauis Physicae*, f. 22v. Cf. *P. L.*, 122, 495-496.

M. Materia ex elementis...

Concursu quippe et contemperantia quatuor elementorum fit materia corporum, cui adiecta qualicumque ex qualitate forma, perfectum efficit corpus.

D. Uidemur multis contraria nobis firmare, cum nunc quatuor elementorum coitu materiam gignere, nunc quantitatis et qualitatis usie conuentum causam materię dicimus.

M. Nec mirum, quoniam illos latet non aliunde huius mundi elementa nisi predictorum usie accidentium concursu componi. Ignem siquidem caliditas ariditati aerem caliditas humiditati, aquam humiditas frigiditati, terram frigiditas ariditati copulata conficiunt. Et quia hę qualitates per se apparere non possunt, per quantitatem uisibiles fiunt. Si itaque elementa quantitate qualitateque fiunt et corpora ex elementis, ex quantitate igitur et qualitate corpora sunt. *Clauis Physicae*, f. 23v ; cf. *P. L.*, 122, 499-500.

... Quantitas et qualitas sunt natura mutabiles, materia uero et corpora mutabilia.

Materia itaque ex qua formata corpora fiunt, dum per se sit informis, non sensu, sed ratione consideratur. Nam materia forma carens nullo corporeo sensu potest attingi, est enim incorporea.

D. Scio a sanctis Patribus ad purum deductum duo solummodo esse, quę nullo modo possunt diffiniri, Deum uidelicet atque materiam.

M. Deus est infinitus et informis quoniam a nullo formatur, dum sit forma omnium. Materia similiter est informis et infinita, quę ideo informis uocatur, quia nichil ab ea formatur, sed diuersas innumerabilesque recipit formas.

(2) Cf. Honorius, *Hexaemeron*, c. II. La materia informis est évoquée à propos de Gen. 2 : Et tenebrae erant super faciem abyssi (*P. L.*, 172, 255). Dans l'*Imago mundi*, il se borne à indiquer que la seconde étape de la création a lieu lorsque le monde sensible est créé dans la matière « ad exemplar archetypi ». Dans la troisième étape, le monde est formé en six jours, par espèces et par formes. La seconde étape correspond donc bien à la matière informe (*P. L.*, 172, 121). Guillaume de Conches s'élève contre la notion du chaos, confusion des éléments, erreur partagée, dit-il, par presque tous les maîtres « modernes ». Gloses sur le Timée, éd. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, p. 158 sq. et 176. Cf. aussi *Philosophia mundi*, *P. L.*, 172, 53 ; *Dragmaticon*, éd. 1567, p. 33.

médaillons, contenant le buste d'un vieillard vénérable et celui d'une jeune femme. Ce sont les deux catégories premières requises pour l'organisation du monde : le Temps et l'Espace.

Bien des questions se posent au sujet de ces entités, et Scot Érigène, suivi par Honorius, a repris deux fois la discussion de l'un des problèmes les plus ardus que se soient posés les Pères : le lieu est la « définition » naturelle et le mode d'être de chaque chose, la délimitation de la nature finie, qui contient tout, et que l'on ne peut déborder. Le temps est le mouvement des choses du non-être à l'être, et la mesure précise des choses muables.

Temps et lieu sont des incorporels et des intelligibles. Leurs « raisons » préexistent dans le Verbe de Dieu avant de se réaliser dans les temps et les lieux particuliers. Ce sont ses créatures, et il n'y a ni temps ni espace éternels. Ils passeront avec le monde. Seuls subsisteront les êtres de raison que sont l'idée du temps et du lieu. Mais Dieu seul transcende le temps et le lieu, et ils précèdent tous les êtres, car le lieu, mesure et mode d'une chose, précède sa « conditio » et, de même, le temps précède ce qui commence d'être, comme la cause l'effet, puisqu'elle commence *dans* le temps[1].

On le voit, les termes de temps et de lieu sont ambivalents pour

(1) *Clauis Physicae*, f. 18. Cf. *P. L.*, 122, 483 : Nichil aliud igitur est locus, nisi naturalis diffinitio, et modus cuiusque rei, sicut nec tempus est aliud, nisi motus rerum ex non esse in esse, et certa mutabilium dimensio... Locus, finis, terminus, diffinitio, circumscriptio, idem significat, ambitum uidelicet finitę naturę, intra quem tota continetur, extra quem nullo modo extenditur... Locus, finis, diffinitio, circumscriptio, cum sint incorporea, pertinent ad inuisibilia... *Ibid.* f. 148v. Cf. *P. L.*, 122, 888 : Rationes quidem locorum et temporum priusquam in mundo crearentur, in Uerbo Dei, in quo facta sunt, omnia precesserunt... Tempora secularia simul cum mundo orta et coorta esse et nullo modo ipsum precessisse.

Ibid. f. 149v-150. Cf. *P. L.*, 122, 889 sq. : Loca autem et tempora in numero omnium sunt... Si enim in uniuersitate mundi loca et tempora computantur qua ratione, soluto mundo, permanebunt ?... In ipso [mundo] igitur, et cum ipso peribunt locus et tempus. Locum nunc dico, non rerum diffinitionem, quę semper manet in animo, sed spatium quo corporum quantitas extenditur. Nam quod Greci duas illas mundi partes, locum dico et tempus ὧν ἄνεν, hoc est : sine quibus cętere partes esse non possunt, appellant, tamdiu illud uocabulum non temere dixerim in eis preualere, quamdiu totum illud, cuius partes sunt, permanserit. Eo uero transeunte, simul et illius uocabuli uirtus tempore remouebitur. Cum enim non fuerit quod locari et circumscribi indigeat, quomodo erit locus ? ... Non aliter de tempore sentiendum. Quando enim nullus motus erit, quem mensurą temporis non diuidet et comprehendet, quomodo tempus erit ? Une fois de plus, Jean Scot est tout près de Maxime, *Ambigua*, 215 ; cf. *P. G.*, 91, 1153 : Deus uero simpliciter et infinite super ea quae sunt est, quae circumscribunt et circumscribuntur, et eorum non sine quibus haec, temporis dico et aeterni et loci naturam, quibus uniuersitas circumcluditur...

Clauis Physicae, f. 17v. Cf. *P. L.*, 122, 482 : Modus siquidem, id est mensura omnium rerum, conditionem earum naturaliter precedit, qui modus atque mensura cuiusque locus dicitur et est. Similiter omne quod esse cepit, a tempore cepit, et ideo tempus precessit sicut causa effectum... Solus itaque Deus infinitus est ; cetera omnia non carent loco neque tempore...

Jean Scot, et peuvent s'appliquer non seulement à l'univers corporel, mais aux créatures spirituelles, âmes et anges, d'une certaine façon.

Les êtres spirituels n'ont ni matière ni forme matérielle ; mais ceux qui sont « raisonnables » reçoivent une forme dans le Verbe, et les non-raisonnables dans les phantasmes. De là vient, ajoute Honorius[1], qui a ici non seulement abrégé, mais adapté la savante dissertation de son modèle, que les anges et les âmes sont à la fois spatiaux, puisqu'ils ont chacun leur définition propre, et non spatiaux, puisqu'ils ne sont circonscrits par aucune limite corporelle. Ce que l'Irlandais nomme Locus generale et Tempus generale[2] représente donc une catégorie première coexistant à la matière primordiale encore indifférenciée, et antérieure à toutes les autres créatures dont elle règle les dimensions et le cours. Où a-t-il pris cette notion d'espace-temps indivisible, qui, tout en contenant des éléments qui proviennent de Platon et de Plotin, garde un caractère chrétien, car il spécifie que ces entités sont des créatures? Il indique lui-même l'autorité qu'il a choisi de suivre, et c'est, une fois de plus, Maxime. Celui-ci est sur ce point dans le sillage de Grégoire de Nysse[3], qui semble avoir élaboré une théorie de l'espace-temps, limite et mesure de tous les êtres, à partir de spéculations néo-platoniciennes et stoïciennes.

C'est une transposition chrétienne, et liée à l'idée de création des croyances religieuses de la fin de l'antiquité sur l'αἰών. On trouve exprimée dans les textes hermétiques une notion ambiguë, comme le remarque le P. Festugière[4], qui est d'une part un concept abstrait du temps-espace infini, et d'autre part une hypostase dépendant du Premier Principe, et qui transmet la force qu'elle en reçoit. Dans la théologie hellénistique, il semble que l'αἰών personnifié soit un dieu cosmique unissant les notions de temps, d'espace et de force vitale. Sans doute pouvons-nous repérer là, par l'intermédiaire du Janus-Aiôn qui règne sur les saisons et les régions de l'Univers, l'origine de l'Annus-Mundus des calendriers et des représentations cosmographiques de la fin de l'Empire, et du Haut Moyen Age.

(1) *Ibid.* f. 15. Cf. *P. L.*, 122, 474 : Nichil enim aliud est locus, nisi ambitus quo unumquodque certis terminis concluditur... Tot enim loca sunt quot res quę circumscribi possunt siue corporales, siue incorporales... Hac diffinitione generali quadam descriptione omnia corpora quę materia ac forma consistunt concluduntur. Item, spiritus est natura incorporea, forma atque materia carens. Omnis spiritus per se informis est. Rationalis autem formatur in Verbo Dei, irrationalis in phantasiis rerum. Hinc et angelos et animas esse locales, quia diffinitionibus propriis includuntur, illocales autem, quia nullo termino corporalis loci circumscribuntur.

(2) *De divisione Naturae*, *P. L.*, 122, 483 : Precedit autem locus generalis tempusque generale, secundum intelligentiam, omnia quae in eis sunt.

(3) Cf. H. von Balthasar, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse*, p. 2 sqq. sur la théorie de l'espace-temps, ses rapports avec la διάστημα stoïcienne et Plotin, Enn., III, 7, 11-13. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, p. 27 sqq., rapporte la doctrine de Grégoire au Timée.

(4) Cf. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, p. 159-161 et 176 sqq.

Le passage du *De Diuisione* dans lequel Jean Scot reproduit le point le plus important de l'argumentation de Maxime est un exemple intéressant la manière dont il interprète ses propres traductions, en clarifiant et systématisant peut-être à l'excès une version littéraire fort obscure :

Tout ce qui est, excepté Dieu, est intelligé dans l'espace, avec lequel, toujours, est cointelligé le temps ; le lieu ne peut être intelligé sans le temps, ni le temps être défini sans la cointelligence du lieu. Ils sont placés inséparablement entre les choses qui sont et sont toujours, et, sans eux, nulle essence créée ne peut subsister ni être connue. L'essence de tous les existants est spatiale et temporelle... L'univers est donc inclus dans l'espace, car l'espace est un contour et une limite qui enveloppe son contenu ; et l'univers est aussi englobé dans le temps, car tout ce qui est, excepté Dieu, a commencé d'être, et ce qui a commencé d'être dépend du temps...[1].

A cette étape de son système, l'Irlandais s'est de nouveau heurté à saint Augustin, qui n'ignore pas les notions platoniciennes, mais se méfie des abstractions hypostasiées, et affirme que le temps n'a pas précédé les choses temporelles[2]. C'est par un subterfuge sans doute inconscient

(1) *Clauis Physicae*, f. 17-18, cf. *P. L.*, 122, 482-483.

Gregorio theologo probante, omne quodcumque est preter Deum, intelligitur in loco, cum quo semper omnino tempus cointelligitur ; non enim potest locus, sublato tempore, intelligi sicut nec tempus sine loci cointelligentia potest diffiniri. Hęc enim inter ea quę simul et semper sunt inseparabiliter ponuntur, ac sine his nulla essentia facta ualet consistere uel cognosci. Omnium itaque existentium essentia localis atque temporalis est et ideo non in loco et tempore et sub loco et sub tempore nullo modo cognoscitur. Uniuersitas itaque loco concluditur quia locus est ipse extra uniuersitatem ambitus uel finis comprehendens in quo comprehenditur comprehensum ; sub tempore quoque uniuersitas comprobetur, qua omne quod est preter Deum cepit esse et quo cepit sub tempore fuit... Cf. MAXIME, *Ambigua*, 269 (I, xxxviii) *P. G.*, 91, 1179 : Approbatio quod omne quodcumque est praeter Deum solum, et super ipsum esse proprie subsistentem intelligitur *ubi* cum quo semper et omnino ex necessitate cointelligitur *quando*, non enim possibile est intelligere diffinitum *ubi* per priuationem *quando* ex his enim quae simul fiunt haec sunt, quoniam et sine quibus [non] constituuntur. Si autem nullo modo diffinitur *quando* per priuationem *ubi*, cui cointelligi consueuit, omnia uero sub *ubi*, ut in loco existentia ostenduntur. Non enim super uniuersitatem uniuersitatis ipsa uniuersitas, hoc enim quantum at irrationabile et impossibile est statuere ipsam uniuersitatem super suimet uniuersitatem esse [sed] sub se ipsa in se ipsa circumscriptionem habens post omnia circumscribenten causalissimam infinitam uirtutem ipse finis ipsius exterior, ipse etiam locus est uniuersitatis, sicut quidam diffiniunt locum, dicentes : locus est ipse extra uniuersitatem ambitus uel ipsa extra uniuersitatem positio uel finis comprehendentis in quo comprehenditur comprehensum sub *quando* etiam quippe in tempore omnino uniuersa comprobabuntur... [Deus]... est enim super ipsum esse, super aliquo modo esse et uniuersaliter super quod dicitur et intelligitur.

Si autem aliquomodo sed non uniuersaliter ea quae sunt habent esse, quemadmodum sub *ubi* esse per positionem et finem rationum in quibus secundum naturam sunt et sub *quando* esse omnino per principium ostendentur.

(2) Sur la notion du temps chez saint Augustin, cf. ÉT. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2e éd., p. 246 sqq. ; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*.

que Jean Scot invoque une phrase du *De Musica*, complètement déformée, à l'appui de sa thèse. Et c'est avec une candeur totale qu'Honorius, condensant l'à peu près de son modèle, fait dire au grand Docteur que le lieu et le temps existent avant tout ce qu'ils contiennent[1]. Mais ailleurs Jean Scot a dû avouer que la tradition des « auteurs catholiques » ne concordait pas de tous points. Tous s'accordent à affirmer que Dieu seul se meut par lui-même, en dehors du temps et de l'espace. Mais en ce qui concerne les créatures spirituelles, les opinions diffèrent, et certains déclarent qu'elles se meuvent dans le temps, et non dans l'espace, les créatures corporelles étant seules soumises au mouvement local et temporel. C'est de leur côté que se range saint Augustin, lorsqu'il dit : Dieu se meut sans espace ni temps, il meut l'Esprit créé dans le temps, non dans l'espace, il meut le Corps dans le temps et l'espace[2]. Cette fois, la citation est exacte. Rappelant ensuite l'opinion adverse, défendue par Maxime, il se refuse à conclure[3]. Mais l'ensemble des textes du *De Diuisione* montre assez clairement que son choix est fait, et l'auteur de la figure[4] ne s'y est pas trompé. Il a mis sur le même plan les deux coryphées du Cosmos.

(1) *Clauis Physicae*, f. 17v, cf. *P. L.*, 122, 482.

Locus et tempus, teste Augustino, sunt ante omnia, quę in eis sunt. La citation d'Honorius est un condensé d'une citation très approximative de Jean Scot, *De Diuis, Naturae*, I, 39 : *P. L.* Numerus enim locorum et temporum, ut ait sanctus Augustinus in VI. de Musica, praecedit omnia quae in eis sunt. Ceci correspond sans doute, ainsi qu'a bien voulu nous l'indiquer M. J. Pepin, au texte suivant : Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros, qui uidentur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris, nec accipere illos possunt, nec habere (*De Musica*, VI, 17, 58).

(2) *Ibid.*, f. 149. *P. L.*, 888-889.

Quod autem proposuisti, utrum omne quod mouetur temporaliter, necesse sit etiam localiter moueri, eodem modo catholicorum auctorum traditio dissimiliter sentit. Primum quidem Deum solum per seipsum sine loco et tempore moueri absque ulla discrepantia dogmatizant. De motu uero spiritualis creature, omnis materie corpulentia libere, nonnullis dissonant theoriis. Quidam etenim ipsam solo tempore, sine loco, moueri affirmant, omnem uero corporalem creaturam non solum temporaliter, uerum etiam localiter mutabilem esse non incongrue arbitrantur... Quorum sententię beatus Augustinus fauet, de Deo loquens : Mouet, inquit, seipsum sine loco et tempore, mouet conditum spiritum per tempus sine loco, mouet corpus per tempus et locum. Cf. S. Augustin, *De Gen. ad litt.* VIII, 23 : natura Trinitatis... sine ullo tempore et loco, mouet tamen per tempus et locum sibi subditam creaturam. *Ibid.*, 26 : Deus... mouet per tempus creaturam spiritualem, mouet etiam per tempus et locum creaturam corporalem.

(3) *Ibid.* Alii uero locum et tempus, teste Maximo in Ambiguis, Gregorium theologum sequens [sic] inseparabilia esse incunctanter astruunt in tantum ut omne temporale locale sit et conuersim...sed quid horum conuenientius tenendum sit, non est nostrum diiudicare...

(4) Il est intéressant de rapprocher de la figure de la Clauis une des figures de la curieuse encyclopédie typologique contenue dans le ms. C. L. M. 14159 de la Bibliothèque de Munich, qui date de 1165. On trouve le schéma : Deus, Spiritus, Caro, avec les formules suivantes : Deus mouet sine loco et tempore, spiritus mouetur sine loco et

Le troisième registre offre aux regards de l'amateur de miniatures médiévales un spectacle plus familier. Il représente la matière organisée, c'est-à-dire le monde des créatures, et l'artiste s'est inspiré de la série de petits tableaux que l'on trouve fréquemment au début des Bibles pour illustrer le récit de la Genèse. Mais ce n'est pas le Livre saint que commentent ces quatre images dessinées sous les arcatures de la cathédrale cosmique.

Elles montrent les éléments qui constituent l'univers, et leurs habitants respectifs, et pour les interpréter, il faut recourir à Platon plutôt qu'à Moïse. Nous avons ici un nouveau témoignage de la diffusion du Timée au XIIe siècle, puisqu'il suffit d'ouvrir la traduction de Chalcidius : Le Démiurge — opifex Deus — établit quatre genres d'êtres vivants, une race céleste, remplie de divinité, une espèce ailée, volant dans les airs, une troisième, propre à la vie aquatique, une quatrième installée sur la terre ferme[1]. Trois scènes ne nécessitent aucune autre explication, quoique nous devions remarquer que le couple soigneusement habillé situé auprès des quadrupèdes (loups?) sous un décor de rochers et de verdure ne rappelle que de fort loin Adam et Ève. Mais le commentaire de Chalcidius est nécessaire à l'intelligence de la première. La race céleste et divine du Timée, ce sont d'abord les astres, et le texte même de Platon le précise suffisamment. De fait, nous voyons des globes lumineux au sommet de l'arcade. Au-dessous, sont placés trois anges[2], et leur présence à cet endroit évoque de longues controverses exégétiques. Elles étaient à l'ordre du jour au IXe siècle car une série de propositions blâmables mentionnées par Hincmar de Reims[3], — et dont une partie au moins concerne les doctrines de Jean Scot quoique Hincmar se refuse à le mettre expressément en cause — renferme une opinion hétérodoxe sur la corporéité des anges. Et elles n'avaient pas perdu leur actualité au XIIe siècle. Un contemporain d'Honorius, et son émule sur le terrain de l'interprétation allégorique de l'Écriture, Rupert de Saint-Laurent de Liége, abbé de Deutz[4], avait eu quelques difficultés avec ses confrères

tempore, caro mouetur loco et tempore. Cf. A. BOECKLER, *Die Regensburg-Prüfeninger Buchmalerei des XII und XIII Jahrh.*, p. 44-45 et pl. XXXVIII.

(1) Timée, 39-40 : Sic Deus in hoc opere suo sensili diuersa animalium genera statuit esse debere, constituitque quatuor. Primum caeleste, plenum diuinitatis ; alius deinde praepes aeriuagum ; tertium, aquas liquoribus accommodatum ; quartum, quod terrena soliditas sustineret. Dans cette traduction, Chalcidius a atténué ce qui lui paraissait trop nettement païen. Platon dit : une race de dieux célestes οὐρανίων θεῶν γένος.

La même transposition se trouve chez les traducteurs arabes. Cf. *Galeni Compendium Timaei Platonis*, éd. KRAUS-WALZER, 1951, p. 47-48.

(2) Dans le Liber Scivias de saint Hildegarde (ms. de Wiesbaden, du XIIe s.) la création est représentée au f. 41v. Des anges figurent dans le premier médaillon. Cf. L. BAILLET, *Les miniatures du Scivias de sainte Hildegarde, Monuments Piot*, t. XIX (1911), p. 75.

(3) Cf. HINCMAR de Reims, *De Praedestinatione. P. L.*, 125, 296.

(4) RUPERT de DEUTZ, *De Trinitate et operibus eius. P. L.*, 167, 208-209.

théologiens à ce sujet. Il soutenait que les anges avaient d'abord été créés avec des corps d'air épais et humide, devenus lumineux seulement au moment du « Fiat Lux ». Cette étrange doctrine dérive des croyances populaires de l'antiquité gréco-romaine concernant les « démons » aériens, accommodées tant bien que mal par les Pères pour le compte des mauvais anges. Jean Scot dit lui-même que les hommes et les anges, après leurs péchés respectifs, ont été punis, les uns par l'adjonction d'un corps terrestre et corruptible, les autres d'un corps aérien[1]. Mais une opinion longtemps répandue dans le monde chrétien occidental octroyait aux bons anges une apparence ignée[2].

Elle a un fondement scripturaire dans le Ps. 103, 4 : « Qui facis angelos tuos, spiritus, et ministros tuos, ignem urentem », cité dans Hebr., I, 7, avec la variante : « et ministros suos flammam ignis »[3]. Les Pères ont pris ce texte tantôt au sens littéral, attribuant aux anges des corps formés d'éther, par lequel ils entendent généralement la partie la plus subtile du feu, tantôt au sens figuré ; il semble que ce soit la position de la plupart des Pères grecs, et notamment de Denys, qui interprète symboliquement, dans la Hiérarchie céleste, toutes les apparitions angéliques. Chalcidius[4] distingue un « ignis serenus » qu'il met en premier lieu, et qui est celui des astres, et l'éther, seconde région du monde, feu un peu moins subtil « aliquando crassior », qui est celui de ces êtres que les Hébreux nomment les saints anges. Dans l'air habitent les « daimones ».

Jean Scot semble avoir hésité entre l'interprétation symbolique de Denys, la notion de matière spirituelle immatérielle, appliquée aux anges par saint Augustin[5], et peut-être aussi le texte de Chalcidius. Il dit, en effet, dans le commentaire de la Hiérarchie céleste[6], que la

(1) *P. L.*, 122, 884.

(2) Cf. CUMONT, *Symbolisme funéraire*, p. 143.

(3) Un résumé de ces différentes théories des Pères grecs et latins se trouve dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, article « *ange d'après les Pères* » t. I., c. 1195 sqq. L'application du troisième verset de la Genèse à la création des anges est traditionnelle chez la plupart des Pères. Certains enseignent aussi que le Ciel du premier verset désigne l'ensemble des anges. Scot Érigène reproduit l'exégèse du *Fiat Lux* d'après saint Augustin, *De Civit. Dei*, XI, dans le *Diuis. Nat.*, *P. L.*, 122, 781. Pour lui, le *Fiat Lux* marque la procession des Causes primordiales dans leurs effets. *P. L.*, 122, 692.

Cependant Grégoire de Nysse dit, dans le commentaire sur le Pater, que les anges habitent dans l'éther. *P. G.*, 44, 1165.

(4) *In Timaeum Platonis*, c. CXXVIII sqq. Cette division provient de l'Epinomis (984 b-985), où l'on trouve cinq races vivant dans les cinq principes du monde.

(5) Cf. saint AUGUSTIN, *De Gen. ad Litt.* I, 1, 3. *De Ciuit. Dei*, XII, 15.

(6) *Expositiones super Ierarchiam caelestem*, *P. L.*, 122, 148.

Ipsis siquidem prophetis deputat uisiones quas angelis in spiritibus eorum describunt, sed ex his, quae nos existimamus pretiosissima ac ueluti immaterialia ex aetherea uidelicet igneaque natura, atque caelesti quae supercaelestibus substantiis proxima atque uicina est in tantum ut non immerito spiritus uocitetur, quoniam incorporabilibus non incongrue spiritibus similis est. Mais il semble bien que Jean Scot, comme Denys, dont il suit de près le texte, penche à cet endroit vers l'interprétation symbolique.

seule forme qui convienne aux apparitions angéliques est la nature éthérée, c'est-à-dire ignée et céleste, qui est toute voisine des substances « supercélestes ». Il parle, de même, au cours du *De Diuisione*[1], des corps célestes que possèdent les anges, et dans lesquels ils apparaissent fréquemment. Si, par l'excellence de leur nature intellectuelle, ils peuvent être considérés comme supérieurs au monde sensible, cependant, d'après l'opinion des Pères, ils sont pourvus de corps spirituels incorruptibles. Le copiste de la *Clauis* a conclu, en marge de ces considérations : Les anges ont des corps[2].

En représentant les deux races célestes dans l'élément du feu, l'auteur de la miniature se conformait aux tendances du platonisme régnant à son époque[3], et n'était pas infidèle à la pensée d'Honorius. Dans l'*Imago mundi*[4], celui-ci, en décrivant l'élément feu, dit que les anges prennent un corps igné pour apparaître aux hommes. Le texte du *Liber XII Quaestionum*[5], ouvrage où l'influence du *De Diuisione* est très marquée, donne plus de précisions : les anges ont des corps éthérés... Ces corps sont simples, car ils sont faits d'éther pur, et l'éther est un feu — le quatrième élément — non pas brûlant, mais serein d'une lumière perpétuelle. C'est pourquoi il est écrit « Fiat Lux » de la création des anges. Honorius a inversé les termes de la description de Chalcidius, qui réserve le feu serein aux astres. Il revient avec insistance sur le même sujet dans le *Libellus VIII Quaestionum*[6] : Quomodo angeli ex igne creati sint.

(1) *De Diuisione Naturae*, *P. L.*, 122, 732, 884 : eos siquidem spiritus incorporeos et spiritualia corpora omni corruptione carentia constitutos esse non dubitant. Cf. *Clauis Physicae*, f. 146.

(2) *Clauis Physicae*, f. 38v-39 ; *P. L.*, 122, 556.

Primordiales siquidem causas, siue uisibili siue inuisibili corpore qualitate quantitate omnino carere constat. Inuisibile autem corpus dicimus simplicem ac per se intellectum singulorum mundi elementorum subsistentium. Cęlestes uero essentias, id est angelicas uirtutes quamuis ultra hunc sensilem mundum suę naturę intellectualis excellentia non incongrue existimentur esse, non omnino tamen, consultis sanctorum Patrum sententiis, spiritualibus corporibus iudicandi sunt carere. Non enim in extraneis, sed suis adherentibus sibi semper spiritualibus corporibus humanis sensibus sepe apparent.

(3) L'on trouve, dans le *De Universitate mundi* de Bernard Silvestre, contemporain d'Honorius, une adaptation analogue de la Genèse au Timée. Noys, qui, dit l'auteur, est la Providence divine, sépare les quatre éléments confondus dans la matière première, la yle, et dispose en premier lieu les anges et les étoiles. Cf. éd. Barach-Wrobel, p. 11 sqq. Sur l'utilisation de Chalcidius pour commenter la Genèse au XIIe siècle, cf. Ét. Gilson, *La Cosmogonie de Bernard Silvestre*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du M. A.*, III (1928), p. 6 sqq.

(4) *P. L.*, 172, 138.

(5) *Liber XII Quaestionum*, q. 6 : Angeli quoque habent corpora aetherea... Angelorum corpora sunt simplicia, uidelicet ex puro aethere facta... ignis, scilicet quartum elementum, non calore sed perpetua luce serenum unde de creatione angelorum scribitur : *Fiat Lux*, *P. L.*, 172, 1183.

(6) *Lib. VIII Quaestionum*, *P. L.*, 172, 1888-1189. Dans la *Cognitio vitae*, les deux races célestes sont conjuguées, et Honorius déclare que les anges sont les moteurs des

Au disciple fictif qui s'étonne de cette assertion, le Magister répond en ces termes : Les esprits angéliques, les âmes humaines et la matière informe du monde ont été créées de rien. Les éléments ont été séparés de la matière informe, ainsi que dit l'Écriture : Qui fecit mundum de informi materia[1]. Car tous les corps sont formés des quatre éléments, chacun étant attribué à l'élément qui entre en majeure partie dans sa constitution. De là, certains corps sont appelés célestes ou ignés, d'autres terrestres, d'autres aquatiques, d'autres aériens. Les corps des âmes sont terrestres — mais l'âme, image de Dieu, est incorporelle... Les corps des esprits angéliques sont ignés, ainsi que dit l'Écriture : Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis (Hebr. I, 7). Ceci signifie que Dieu a fait de rien les esprits angéliques, et qu'il a créé leurs corps de feu. C'est cette création que l'Écriture désigne : Dixit Deus, Fiat Lux. Que du feu soient faits les corps lumineux des anges. Solidement appuyé sur ses autorités, Honorius continue avec assurance : De même que l'homme est appelé une âme raisonnable revêtue d'un corps, de même l'ange est appelé un esprit intellectuel revêtu d'un corps. Ce n'est pas dans des corps étrangers, mais dans leurs propres corps que les anges ont apparu aux hommes auxquels ils ont parlé, avec lesquels ils ont marché et mangé...

Le dernier registre de la miniature est désigné d'un seul mot : Finis. Il est dominé par la figure impressionnante du Verbe-Dieu, qui attire à lui, par un faisceau de liens symboliques le Cosmos entier, créé en lui et par lui : alpha et omega, primus et nouissimus, principium et finis (Apoc., XXII, 13)[2].

L'eschatologie de Jean Scot est entièrement idéaliste, et se réalise, nous l'avons vu, par le retour des créatures dans les Causes primordiales dont elles sont issues, par l'intermédiaire des deux créatures spirituelles privilégiées : l'ange et l'homme. Seul le monde intelligible mérite de subsister en Dieu, Fin et Terme infini, dit Maxime, de l'intelligible et de la nature[3].

astres, et les « ministri » du mouvement du monde, thème que l'on retrouve, d'autre part, chez certains philosophes arabes et juifs. *P. L.*, 172, 1022-1023.

(1) Sap. XI, 18.

(2) *Clauis Physicae*, f. 152 v. Cf. *P. L.*, 893 sqq.

Uniuersalis quippe totius creature finis Dei Verbum est. Principium itaque et finis mundi in Uerbo Dei subsistunt, et ut apertius dicam, ipsum Verbum sunt, qui est multiplex sine fine finis, et principium anarchon, hoc est sine principio praeter Patrem... Reditusque iterum et adunatio earundem per easdem diuisiones et conuolutiones totius creature in unum, et postremo in ipsum Deum.

(3) Maxime, *Ambigua*, II, 37 (trad. de Jean Scot, texte éd. par R. Flambard, nº 515). Cf. *P. G.*, 91, 1304 sqq.).

Et finis in omnibus his creatam naturam non creatae per dilectionem unificans (o miraculum erga nos diuinae humanitatis) unum et idipsum ostenderet secundum habitum gratiae, totus toto uniuersaliter ambitus Deo et factus omne siquidem deus praeter similitudinem... ueluti ascensionis praemium ipsum singularissimum possessurus Deum, utpote finem eorum quae mouentur motionis et datum firmum immutabilemque eorum quae feruntur in ipsum, et omnis finis et statutis et legis rationisque intellectus

Le tableau que présente le beau manuscrit de la *Clauis* est donc conforme, avec quelques modifications inspirées par le Timée et son commentateur latin, à la vision cosmique de Jean Scot, telle qu'il l'a exprimée lui-même au milieu de son ouvrage : Dieu, à partir de la superessentialité de sa nature, que l'on appelle un non-être, descendant d'abord dans les Causes primordiales, est créé par lui-même, et devient le principe de toute essence, de toute vie, de toute intelligence, et de tout ce que la contemplation intellectuelle voit dans les Causes primordiales. Puis, à partir des premières causes qui sont comme un intermédiaire entre Dieu et la créature, il descend dans leurs effets et se dévoile manifestement dans ses théophanies ; puis, il procède en ordonnant les multiples formes de ces effets jusqu'au dernier degré de la nature, les corps inertes ; ainsi, par cette procession ordonnée en toutes choses, il fait tout, devient tout en toutes choses, et revient en lui-même, en rappelant tout à lui. Mais, en devenant en toutes choses, il ne cesse pas cependant d'être au-dessus de tout[1].

Le sujet de la dernière image que nous avons à commenter n'est pas moins exceptionnel que celui de la miniature, bien qu'il rappelle les figures de cosmographie et de logique traditionnelles dans l'iconographie et la pédagogie médiévales. Ce dessin représente l'Ame du monde sous la forme d'une femme vêtue d'une longue tunique à vastes manches pendantes. Sa noire chevelure annelée fait songer à certains portraits d'impératrices romaines, et il n'est pas impossible que l'auteur se soit inspiré de modeles classiques. Elle est surmontée de deux médaillons renfermant le soleil et la lune, personnifiés par des porte-flambeaux de type également antique, et le petit médaillon étoilé qui orne son cou correspond sans doute au mot : « sydera » inscrit au-dessus de sa tête. De longs bras enserrant quatre anneaux placés aux angles forment

et naturae finem ac terminum infinitum... Le passage cité ci-dessus du *De divisione* et de la *Clauis* se réfère expressément à ce texte, et il est longuement commenté.

(1) *Clauis Physicae*, f. 75v. *De Diuisione Naturae*, l. III, *P. L.*, 122, 683.

Deus, ex superessentialitate suę naturę in qua dicitur non esse, primum descendens in primordialibus causis a seipso creatur, et fit principium omnis essentię, omnis uitę, omnis intelligentie quę et omnium quę in primordialibus causis gnostica considerat theoria... Deinde per multiplices effectum formas usque ad extremum totius naturę ordinem quo corpora continentur, procedit, ac sic ordinate in omnia proueniens facit omnia et fit in omnibus omnia, et in seipsum redit, reuocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit.

Ce texte dans lequel Jean Scot a condensé l'essentiel de sa doctrine, est, malgré l'affirmation du début et de la fin pour sauvegarder la transcendance de Dieu, et l'autorité de saint Paul pour le Fit omnia in omnibus, l'un de ceux qui donnent le plus de prise à l'accusation de panthéisme. Cf. les sages mises au point de Ét. Gilson, *Maxime, Érigène et saint Bernard*, dans *Aus der Geisteswelt des M. A... Martin Grabmann gewidmet.* (Beitr. z. Gesch. Phil. Theol. M. A. Suppl. III, 1, 188-195) et dans *La Philosophie au Moyen Age*, 2e éd., 1944, 201 sqq., et de D. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, 1933, p. 331 sqq.

un cadre autour d'elle : c'est le schéma de la combinaison des éléments. La belle dame tient entre les mains une banderole qui précise ses diverses aptitudes : végétale dans les arbres, sensible chez les animaux, raisonnable chez l'homme. A ses pieds, une autre inscription surmontée par trois godets de la robe rappelle les trois facultés que Platon accorde à l'homme : Rationabilitas, λογιστικόν, Concupiscibilitas, ἐπιθυμητικόν et Irascibilitas, θυμικόν.

Cette savante composition laisse à l'arrière-plan le *De Diuisione Naturae* et sa théologie abstraite, et nous replace, beaucoup plus nettement que les quatre petits tableaux de la miniature dans le milieu platonisant du XIIe siècle, nourri de Chalcidius et de Macrobe.

Depuis que Platon, dans le mythe du Timée, avait comparé le monde formé par le Démiurge à un Vivant doué d'une âme et d'une intelligence (Tim. 29e-30d), la notion de l'âme cosmique, présente dans tout l'univers avait été admise dans une partie des écoles philosophiques[1], malgré l'opposition d'Aristote. Adaptée à la physique biologique et qualitative de la Stoa, transformée en hypostase par Plotin, cette entité s'était présentée aux Pères de l'Église chargée d'une idéologie païenne dont il convenait de se méfier, mais pourvue malgré tout de l'autorité qui s'attache à l'enseignement scientifique commun. De là, une certaine perplexité, dont saint Augustin est un excellent témoin, puisqu'il finit par déclarer, dans les *Retractationes*[2], qu'il préfère ne pas se prononcer : Je ne peux,dit-il, ni déclarer faux, ni considérer comme vrai, le fait que le monde soit un être animé. Une seule chose doit être affirmée sans hésitation, que ce monde ait une âme, ou qu'il n'en ait pas, il n'est pas un dieu... Mais même si le monde n'est pas un être animé, il existe cependant une force (virtus) spirituelle et vitale.

De cette « vertu » vitale, quelle était la cause ? Une partie des Pères, tant grecs que latins, s'accordaient à reconnaître en elle l'action propre du Saint-Esprit dans la création, et ce thème est le plus souvent développé dans l'exégèse du second verset de la Genèse : Spiritus Dei ferebatur super aquas[3].

Saint Basile emploie l'expression : auteur de la vie ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς dans son Traité du Saint-Esprit[4], et l'appendice du *Contra Eunomium*, d'authenticité douteuse, mais qui a circulé sous son nom, contient des passages des Ennéades sur l'Ame du monde, appliqués à l'Esprit-Saint[5]. Ces ouvrages ne semblent pas avoir été traduits en latin, mais le com-

(1) Cf. J. Moreau, *L'Ame du monde de Platon aux stoïciens*, au sujet du développement du thème de la ψυχὴ cosmique. Paris, 1939.

(2) *Retractationes*, I, xi. *P. L.*, 32, 692.

(3) Cf. Arnou, art. *Platonisme des Pères*, dans *Dict. Théol. cath.*, XII, 2.

(4) *P. G.*, 32, 197.

(5) *P. G.*, 29, 768 sqq. Cf. P. Henry, *Les états du texte de Plotin*, Louvain, 1938, p. 162-169. Le P. Henry tient ce traité pour authentique.

mentaire de saint Ambroise sur l'Hexaemeron, qui utilise les Homélies de Basile sur l'Hexaemeron, et que possédaient de nombreuses bibliothèques médiévales, attribue au Saint-Esprit dans la création un rôle qui rappelle celui que Plotin assigne à l'Ame universelle : vivification et harmonie ordonnée[1]. Jean Scot connaissait les Homélies de Basile, ainsi que le commentaire d'Ambroise ; il adopte leur interprétation qui tient compte et de la version des Septante, et de l'hebraica veritas, signalée à S. Basile par un certain Syrien « Spiritus Dei fovebat aquas ». L'action de l'Esprit permet aux Causes primordiales d'« éclore » pour ainsi dire dans leurs effets, et fait surgir la vertu séminale invisible qui se réalise dans les formes visibles et corporelles constituées des quatre éléments.

Ce n'est pas en cet endroit que l'Irlandais a évoqué expressément l'âme du monde, mais au cours d'une poétique variation sur le mouvement vital, qui doit dépendre surtout des considérations de Grégoire de Nysse[2] sur la ζωτικὴ δύναμις, ainsi que de Platon, qu'il cite, et de son commentateur. La vie universelle « vita generalissima », que les Sages de ce monde appellent l'Ame universelle et les théologiens vie commune, vie qui meut et anime tous les corps, même les astres, les nuées et les plantes,

(1) S. Ambroise, *In Hexaemeron P. L.*, 14, 150 ; éd. Schenkl, 28-29. Spiritus quoque Dei superferebatur super aquas. Ornando enim polo caeli, germinaturis terris pulchre Spiritus superferebatur, quia per ipsum habebant novorum partium semina germinare... Denique Syrus, qui vicinus Hebraeo est... sic habet : Et Spiritus Dei fovebat aquas, id est vivificabat ut in novas cogeret creaturas, et fotu suo animaret ad vitam. Cf. S. Basile, *Homiliae in Hexaemeron, P. G.*, 29, 44. S. Ambroise identifie sans hésitation le Spiritus Dei avec le Saint-Esprit « cum sanctorum et fidelium sententia congruentes » *(ibid.)* S. Augustin y met plus de nuances, et propose deux interprétations du verset : Ou l'on doit entendre l'action souveraine de l'Esprit de Dieu sur la matière qui lui est soumise, et alors il s'agit du Saint-Esprit, ou l'on entend cette « vitalis creatura » dans laquelle cet univers visible et tous les corps sont contenus et se meuvent, à laquelle le Dieu Tout-Puissant a donné une certaine force pour agir sur le développement et la multiplication des êtres vivants. Cet esprit invisible est supérieur à toutes les créatures visibles, mais c'est une créature. *De Genesi liber imperfectus. P. L.*, 34, 225-226. La seconde interprétation n'est pas loin de Grégoire de Nysse et de Jean Scot. Celui-ci reprend les termes de Basile et d'Ambroise, cf. *De Diuisione Naturae, P. L.*, 122, 554. Cf. *Clauis Physicae*, f. 36v. Spiritus enim Sanctus causas primordiales fouebat, hoc est diuini amoris fotu nutriebat... ad hoc namque oua ab alitibus... fouentur ut intima inuisibilisque uis seminum quae in eis latet per numeros locorum temporumque in formas uisibiles corporalesque pulchritudines igne aereque in humoribus seminum terrenaque materia operantibus erumpat; — cf. aussi *De Diuis. Nat., P. L.*, 122, 616; *Clauis*, f. 48v. :

Principalia exempla quę Pater in Filio fecit et per Spiritum Sanctum in effectus suos diuidit atque multiplicat.

(2) Cf. H. von Balthasar, *Présence et pensée*, p. 29 sqq. La force vitale dont parle Grégoire ζωτικὴ, σπερματικὴ δύναμις, se développe dans tous les êtres, depuis la matière qu'elle ordonne jusqu'aux plus parfaits des êtres vivants. Mais il réserve le terme d'âme à l'âme raisonnable et intelligente. Jean Scot cite les chapitres 8, 14 et 15 du *De hominis opificio*. Il convient, naturellement, de rapprocher cette interprétation de l'âme universelle de Plotin, Enn. V, 1, 2.

se rattache à la cosmobiologie stoïcienne qui a influencé Grégoire comme Chalcidius. Jean intègre cette notion de force vitale dans l'harmonie chrétienne du Cosmos, ainsi que l'avait fait le Père cappadocien, et spécifie que cette vie commune participe à l'unique source créatrice de toute vie[1].

Les théories des philosophes du XIIe siècle sur l'Ame du monde sont ainsi préfigurées plus ou moins explicitement dans le *De Diuisione Naturae*, soit qu'ils aient développé l'exégèse indiquée par saint Basile, saint Ambroise et saint Augustin, sur le rôle de l'Esprit Saint dans la création, comme Abélard[2], soit qu'ils aient plutôt adopté la théorie de la force vitale, ainsi que l'a fait Guillaume de Conches dans ses gloses sur le Timée[3]. Mais alors que Jean Scot ne recourt que très discrètement à

(1) *Clauis Physicae*, f. 94 ; cf. *P. L.*, 122, 727-729.

Sunt qui dicunt cęlum cum astris ethera cum planetis, aera cum nubibus aquam cum fluctibus, terram cum herbis et arboribus non solum anima, uerum et omni specie uitę omnino carere, et ideo in operibus quatuor primorum dierum nullius animę seu uitę significationem introduci. Alii autem inter quos Plato nullum corpus uita priuari fatentur. Quibus summi expositores Sacrę Scripturę fauent, herbas et ligna uiuere affirmantes, neque aliter rerum natura sinit. Si enim nulla materia est quę sine specie corpus efficiat, et nulla species sine substantia propria subsistit, nulla autem substantia uitali motu qui eam contineat et subsistere faciat expers esse potest. Omne enim quod naturaliter mouetur ex uita quadam motus sui principium sumit, necessario sequitur ut omnis creatura aut per se ipsa uita sit, aut uitę particeps, et quodammodo uiuens, siue in ea uite motus manifeste appareat, siue non appareat. Omne corpus minus est quam quęlibet uita, quoniam quantulumcumque manet in specie, per uitam manet, siue qua unumquodque animal siue qua uniuersa natura mundi administratur... Proinde si omnia corpora naturaliter constituta quadam specię uite administrantur, omnisque species genus suum appetit, omne autem genus generalissima substantia originem ducit, omnem speciem uitę quę diuersorum corporum numerositatem continet ad generalissimam quandam uitam recurrere necesse est, cuius participatione specificatur. Hec autem generalissima uita a sapientibus huius mundi uniuersalissima anima totum quod infra cęlestis sperę ambitum comprehenditur per species suas ministrans uocatur. Diuinae uero Sophię speculatores communem uitam appellant quę dum sit particeps illius unius uitę, quę per se substantialis est omnisque uite fons et creatrix suis diuisionibus uisibilium et inuisibilium uitas iuxta diuinam ordinationem distribuit...

(2) Cf. *Introductio ad Theologiam*, *P. L.*, 178, 101, 1013-1030. *Theologia christiana*, *P. L.*, 178, 1144-1159. Il faut prendre garde qu'en alléguant les textes de Platon et des platoniciens, ainsi que ceux des Pères qui lui paraissent favoriser son interprétation, Abélard fait de la typologie, et que son exposition est conforme au sens figuré et mystique, ainsi qu'il le dit lui-même : His ex Platone breuiter collectis, atque ad nostrae fidei testimonium satis, ut arbitror, diligenter expositis, consequens, existimo ad sequaces eius commeare, ut ea quae ab ipsis quoque de anima mundi sunt dicta, nulla ratione conuenienter accipi posse monstremus, nisi Spiritus sancto per pulcherrimam inuolucri figuram assignentur (*Introductio*, loc. cit., c. 1021 ; *Theologia christiana*, c. 1152 ; *Theologia Summi Boni*, éd. Ostlender, *Beiträge, z. G. Ph. M. A.*, XXXV (1939), 130 sqq.).

(3) Cf. J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, Paris, 1938, p. 80-81 sur Thierry de Chartres ; p. 73 sqq. sur Abélard et Guillaume de Conches ; Ét. Gilson, *La Cosmogonie de Bernard Silvestre*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, III (1928), p. 15 sqq.

Chalcidius, l'autorité du Timée est si grande chez ses lointains successeurs qu'ils essaient de l'accommoder à la théologie, et de montrer l'accord de Platon et de l'Écriture, et que leur cosmogonie reflète fidèlement le texte qu'ils vénèrent. La représentation de l'Ame du monde qu'a risquée le platonicien inconnu du ms. lat. 6734 est beaucoup plus proche de Guillaume de Conches et de Bernard Silvestre que de la *Clauis*, et s'inspire du commentaire de Chalcidius, et de celui de Macrobe sur le songe de Scipion.

L'Ame du monde, dit Guillaume en glosant Tim. 34c-35c, est un « esprit », ou une force naturelle-inhérente aux choses, qui leur confère le mouvement et la vie, Elle est tout entière et intégralement en toutes choses, mais sa puissance s'exerce diversement. Elle donne le mouvement aux astres, la végétation aux arbres et aux plantes, la sensibilité aux animaux, la raison aux hommes, placée au milieu de l'univers. Elle est une — indiuidua — par son essence, puisque c'est un esprit, et multiple — diuidua — par ses puissances, qui agissent sur le monde corporel. Nous avons ici les caractéristiques de notre belle dame dont la tête est encadrée par le soleil et la lune, et qui déroule la liste de ses facultés. Cette personnification nous semble dépasser de beaucoup le texte lyrique reproduit par la *Clauis*.

Les trois δυνάμεις y sont décrites, selon la doctrine platonicienne commune exposée par Grégoire de Nysse et Chalcidius[2]. Dans le chapitre 8 et le chapitre 14 du *De hominis opificio*, traduit et cité par Jean Scot sous le titre *De Imagine*[3], Grégoire énumère les trois aspects de la « virtus » vitale et animale : la nutritive, ou germinale, la sensitive, qui ajoute à la première faculté la perception par les sens, et la plus parfaite, dont est doué l'homme, qui superpose aux deux premières la raison[4]. Le commentaire de Chalcidius mentionne également les trois facultés platoniciennes, « cupiditas » ἐπιθυμητικὸν et « iracundia »

(1) Cf. GUILLAUME DE CONCHES, *Gloses sur le Timée*, éditées en partie par J. M. PARENT, *La doctrine de la création dans l'École de Chartres*, 165-170, *passim*. Voir aussi dans la *Philosophia Mundi*, I, 15, *P. L.*, 172, 46, l'exposé que fait Guillaume des trois opinions professées par ses contemporains au sujet de l'Ame du monde. L'Endelecheia de Bernard Silvestre, elle aussi est une essence incorruptible et viviflante, totalement et intégralement présente à tous les êtres, mais qui a une affinité particulière — germanitas — avec les astres, idée qu'il a empruntée à Macrobe, *In Somnium Scipionis*, XIV, éd. EYSSENHARDT, p. 529. Cf. *De Universitate mundi*, éd. BARACH-WROBEL, p. 41 et 31.

Ces textes correspondent au commentaire de Chalcidius, xxvi sqq.

(2) CHALCIDIUS, *In Timaeum Platonis*, xxix, liii.

(3) L'on sait que la traduction de cet ouvrage de Grégoire de Nysse la plus répandue au Moyen Age a été faite par Denys le Petit. La traduction de Jean Scot a été retrouvée par D. Cappuyns dans un manuscrit de la Bibliothèque de Bamberg. B. IV. 13. Cf. M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 173 sqq.

(4) Cf. *P. G.*, 44, 144-145, 176. Les citations se trouvent dans le *De Diuisione Naturae*, *P. L.*, 122, 735-736, 791-792.

θυμικὸν communes à l'homme et aux animaux, et « rationabilis », qui est propre à l'homme, λογιστικόν[1]. Nous ne savons si la mention de ces facultés aux pieds de l'Ame du monde évoque, auprès du Mégacosme, le microcosme humain, ou si l'auteur de la figure les a rapportées, de façon plus générale, aux êtres animés que renferme la grande puissance cosmique, interprétation possible avec le texte de Chalcidius, puisqu'il spécifie que la cupiditas et l'iracundia sont beaucoup plus aiguisées chez les bêtes, et que le seul « appétit » digne de l'homme est celui de raisonner, de connaître, et de savoir le vrai.

L'on ne peut guère engager la responsabilité d'Honorius en ce qui concerne cette image. Il n'hésite pas à faire, sur d'autres points, des emprunts à Chalcidius[2], mais il ne paraît pas avoir porté à l'Ame du monde le même intérêt qu'une partie de ses contemporains. La question n'est pas abordée dans l'*Imago mundi*, et si son commentaire du Spiritus Dei rappelle l'exégèse de saint Ambroise[3], il n'y ajoute pas de considérations dignes de remarque. Par contre, l'auteur de la figure a dû s'inspirer du chapitre 3 de l'*Imago*[4] pour dessiner le schéma des éléments qui encadrent l'Ame. Les éléments qui constituent l'univers, feu, air, eau, terre, sont comme les liens de la matière — hyle ligamenta. — Ils se transmutent les uns dans les autres dans un circuit incessant, lorsque le feu se change en air, l'air en eau, l'eau en terre et inversement. Ils s'étreignent réciproquement au moyen de leurs qualités propres, comme s'ils se tenaient par les bras, et s'unissent en mélangeant leur nature discordante. La terre aride et froide s'apparente à l'eau froide ; l'eau froide et humide est enserrée par l'air humide ; l'air humide et chaud s'associe au feu chaud ; le feu chaud et aride se marie avec la terre aride. La terre,

(1) Chalcidius, *In Tim. Plat.*, clxxx-clxxxi.

Dans les c. ccxxix-ccxxxi, Chalcidius rappelle la localisation des trois facultés. Cf. sur les trois facultés et leurs localisations Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 463, 496-499. Les trois facultés platoniciennes sont, comme les trois divisions des êtres vivants, du domaine de l'enseignement courant. Saint Ambroise les énumère, en rappelant les termes grecs, *Expositio in Lucam*, vii, 139. *P. L.*, 14, 1444 ; éd. Schenkl, *C. S. E. L.*, p. 343. De même, Macrobe, *In Sompnium Scipionis*, I, 6. Isidore de Séville, *Liber Differentiarum*, II, 40, 104. *P. L.*, 83, c. 85, reproduit par Alcuin, qui, dans le *De Animae ratione*, emploie exactement le vocabulaire de la figure : Triplex est enim animae, ut philosophi volunt, natura ; est in ea quaedam pars concupiscibilis, alia rationalis, tertia irascibilis. *P. L.*, 101, c. 639.

(2) La vénération d'Honorius à l'égard du Timée se traduit de façon amusante dans son commentaire sur l'Hexaemeron, où il évoque le début du dialogue dans la traduction de Chalcidius : [Senarius numerus] qui in numeris ideo perfectissimum memoratur eo quod suis partibus per omnia compleatur. In unitatem quippe et binarium et ternarium soluitur, et ab eisdem in integrum restituitur. Quam regulam peritissimum philosophorum Plato non ignorauit, qui ob perfectionem eiusdem numeri librum suum sic : unus, duo, tres inchoauit. *P. L.*, 172, 263.

(3) *In Hexaemeron*, *P. L.*, 172, 254.

(4) *Imago mundi*, I, 3. *P. L.*, 172, 121.

qui est la plus lourde est située en bas ; le feu très léger, tout en haut ; les deux autres, au milieu, assurent la continuité.

Il est difficile de mieux condenser les théories de la vieille physique grecque, adaptée par les Stoïciens, sur la nature et la transmutation des éléments. Platon avait conservé le système qui semble avoir été formulé d'abord par Empédocle, mais les quatre principes que le Démiurge tire de la matière désordonnée se combinent selon des proportions géométriques (Tim. 53b sqq.), et il considère les éléments comme des corps (53c)[1]. Mais la Stoa avait substitué la qualité à la quantité, et l'enseignement reçu par les Pères, ainsi que par les écrivains latins nourris des doctrines stoïciennes définit les éléments non plus comme des corps, mais comme des énergies qualitatives qui s'unissent et se transmutent [2]dans une lutte incessante. Le commentaire de Chalcidius est un témoin de cette évolution[3] et l'on y trouve une partie des épithètes inscrites dans le schéma du ms. lat. 6734. Elles sont mentionnées, avec quelques variantes, dans toutes les encyclopédies du Haut Moyen Age, et il n'est pas rare de les voir expliquées aussi par des schemata.

La comparaison du circuit élémentaire à des bras qui s'étreignent n'a pas été imaginée par Honorius. Elle fait également partie de l'héritage antique, et le scholasticus avait pu la rencontrer dans saint Ambroise, qui la tenait de saint Basile[4], et dans Macrobe[5]. Cette image a, certes,

(1) Cf. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus*, p. 313 sq.

(2) Cf. H. DIELS, *Elementum*, Leipzig, 1899, en particulier p. 37-49 sur l'école stoïcienne et le passage de la notion d'ἀρχή à celle de στοιχεῖον et p. 50-54, 78-80 sur les textes patristiques. Cf. aussi E. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Paris, 1951, p. 134-141.

(3) Chalcidius, xxi-xxii énumère les qualités des éléments. Le feu est : acutus, penetrans, tenuis, subtilis, mobilis ; la terre est : retusa, corpulenta, immobilis ; l'air est : obtusus, subtilis, mobilis ; l'eau est : obtusa, corpulenta, mobilis. A la fin du commentaire, CCCI sqq., il cite les qualités élémentaires primordiales : chaud, froid, sec et humide. Cf. BÈDE, *De Natura rerum*, c. 4. L'édition de la *Patrologie latine* reproduit un schéma où les qualités élémentaires sont inscrites dans des cercles. Elles sont au nombre de cinq, comme dans le ms. lat. 6734, et, sauf l'air, qualifié de corpulentus au lieu d'obtusus, coïncident exactement. *P. L.*, 90, 195-196. Isidore de Séville, *De Natura rerum*, c. 11. *P. L.*, 83, 979-980. Les manuscrits d'Isidore contiennent fréquemment des schemata des éléments, et leur présence dans des témoins du VIIe et du VIIIe siècle permet de penser qu'ils remontent à l'auteur, qui a probablement copié des modèles antiques. Par exemple deux manuscrits du fonds latin de la Bibliothèque nationale, 6400 G (VIIe s.) f. 122v et 141v et 6413, f. 5v (VIIIe s.). Pour la date de ces mss cf. E. LOWE, *Codices latini antiquiores*, V, n. 564 a et 567.

Les manuscrits de la *Philosophia* et du *Dragmaticon* de Guillaume de Conches renferment aussi des schemata des éléments, certains fort beaux, comme ceux du ms. lat. 6560, f. 54v, et lat. 6415, f. 6 de la Bibl. nationale de Paris.

(4) S. BASILE, *Hom. IV. In Hexaem. P. G.*, 29, 89. Saint Basile parle de mains χειρῶν et c'est bien ainsi que l'a traduit Eusthate, *P. L.*, 53, 907-908. — S. AMBROISE, *In Hexaemeron*, III, 4 : Comprehendere autem sensibiliter et corporaliter si uelimus, uelut connexa et composita reperimus, ut si terra arida et frigida, aqua frigida et humida, aer calidus et humidus ignis calidus et siccus, et sic sibi per has iugales qualitates

une valeur didactique, et sans doute l'employait-on couramment pour exprimer la conjonction des principes formateurs du monde. Mais il convient de se souvenir que le culte des éléments personnifiés fait partie de la religion cosmique gréco-romaine[1], et que des expressions empruntées à ce culte ont pu subsister même chez des auteurs chrétiens. Sénèque[2] rapporte l'opinion des « Égyptiens », qui considèrent les éléments comme formés chacun d'un couple mâle et femelle. D'autres allégories évoquent leur lutte, telles ces figurations d'animaux prêts à s'entredévorer dans les monuments du culte de Mithra.

C'est, de fait, à la description de la lutte et de l'union des éléments exposée au chapitre VI du Commentaire du Songe de Scipion que s'apparentent le texte de l'*Imago mundi* et notre figure. Mais le savant artiste a doté chaque élément de trois bras-tentacules et a inscrit dans les quatre cercles cinq qualités, combinant la série primordiale : chaud, froid, sec, humide, avec la série énumérée au début du commentaire de Chalcidius, qui ajoute à des notions de poids ou de densité déjà indiquées dans le Timée[3] des épithètes stoïciennes, tel « obtusus » appliqué à l'air et à l'eau[4].

singula miscentur elementa... Ergo aqua, tanquam brachiis quibusdam duobus frigoris et humoris, altero terram, altero aerem uidetur amplecto... ita sibi per hunc circuitum et chorum quemdam concordiae societatisque conueniunt. *P. L.*, 14, 176 ; éd. Schenckl, C. S. E. L., p. 71-72.

(5) *In Sompnium Scipionis*, I, 6. Sicut in Timaeo Platonis (Tim. 29) adsertum est non aliter tam controuersa sibi ac repugnantia et naturae communione abnuentia permisceri terram dico et ignem potuisse, et per tam iugabilem competentiam fœderari, nisi duobus mediis aeris et aquae nexibus uincerentur, ita enim elementa inter se diuersissima opifex tamen deus ordinis oportunitate conexuit ut facile iungerentur, nam cum binae essent in singulis qualitates, talem unicuique de duabus alteram dedit, ut in eo cui adhaereret cognitam sibi et similem repperiret... et ita fit ut singula quaeque elementa duo sibi hinc inde uicina singulis qualitatibus uelut quibusdam amplectantur ulnis, éd. Eyssenhardt, p. 489-490.

(1) Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1928, p. 163, 288 ; *Symbolisme funéraire*, p. 157 sqq.

(2) Sénèque, *Quaestiones naturales*, III, 14.

Sur l'origine égyptienne de ce symbolisme nuptial des éléments, voir les textes rassemblés par Th. Hopfner dans les *Fontes Historiae religionis egyptiacae*, 1924, p. 94, 177, 267 sqq. Il est évoqué au début du *De Nuptiis* de Martianus Capella, éd. Eyssenhardt, p. 1 :

Semina qui arcanis stringere pugnantia uinclis
Complexuque sacro dissona nexa foues

Namque elementa uicibus mundumque maritas... ; — cf. aussi S. Donadoni, *A proposito di un passo di Seneca*, *Riv. di storia della Filosofia*, 1949, p. 47-49.

(3) Cf. Taylor, *op. cit.*, p. 311 sqq., 434 sqq.

(4) Sur la physique de Chalcidius, cf. Switalski, *Des Chalcidiuskommentar zu Plato's Timaeus*, p. 146-149 ; Duhem, *Système du monde*, II, 417-426. L'énumération des qualités élémentaires faite par Chalcidius dans les c. xxi-xxii semble provenir d'une doxographie, qui n'a pas, jusqu'ici, été identifiée de façon précise. Sans doute y a-t-il là des notions stoïciennes, car l'on trouve quelques-unes de ces épithètes chez Sénèque. Cf. *Quaestiones naturales*, III, 10 : terra et aqua... utraque grauis, utraque densa... aer

Cette seconde série étant reproduite par Isidore de Séville[1] se retrouve fréquemment[2] au XIIe siècle, et la jonction des deux listes n'est pas non plus un cas exceptionnel[3].

Faut-il aller plus loin dans l'interprétation, et remarquer que la tête de l'Ame cosmique est encadrée dans la région astrale[4]? La tête est le siège du raisonnement, λογιστικὸν, et l'Ame platonicienne est intelligente (Tim. 30c). Formée de tous les éléments, elle connaît, par suite, et ces éléments, et toutes les choses existantes qui en dérivent, ajoute Chalcidius[5]. Or, commente à son tour Macrobe[6] l'intellect faculté divine, qui émane du νοῦς suprême est commun à l'homme et aux astres, et la partie de l'âme cosmique qui réside dans les étoiles jouit de cette très pure raison que l'on appelle le λόγος. Après avoir donné le mouvement aux êtres célestes elle descend vers les régions inférieures, pour insuffler la faculté sensible aux animaux, et la germinative aux plantes, et à l'homme seul la raison. Ne serait-ce pas à de telles personnifications, bien qu'elles ne puissent guère avoir qu'un sens allégorique, que fait allusion Guillaume de Conches[7]? Il mentionne l'opinion de certains auteurs, qui

frigidus per se et obscurus... Sur la notion stoïcienne de l'air épais et obscur, cf. CUMONT, *Symbolisme funéraire*, 119, 125.

(1) *De Natura rerum*, c. xi, *P. L.*, 83, 979-980 : Ignis tenuis, acutus, mobilis ; aqua crassa, obtusa, mobilis ; terra crassa, obtusa, immobilis ; aer crassus, acutus, mobilis. Dans les manuscrits d'Isidore, on trouve souvent cette énumération schématisée dans deux carrés en projection qui figurent un solide notamment dans le ms. Paris, lat. 6400 G du VIIe s. et le ms. Paris. lat. 6413 ; f. 5v, du VIIIe s.

(2) Par exemple dans le *Microcosmus* de Godefroy de Saint Victor, éd. PH. DELHAYE, p. 46.

(3) Notamment dans les schemata du *Dragmaticon* de Guillaume de Conches, où l'on trouve, superposées, une figure des qualités primordiales disposées en étoile, et une figure des qualités secondaires inscrites dans des médaillons reliés par des faisceaux. Cf. ms. Paris, lat. 6415, XIIe s.

(4) Sur l'analogie tête-ciel dans le *Timée* et les mythologies indo-européennes, cf. A. OLERUD, *L'Idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timée de Platon*, Upsal, 1951, p. 30 sqq., 154 sqq. 185.

(5) CHALCIDIUS, 11 : Plato... animam ex omnibus initiis conflat, ut et ipsorum initiorum et qua initia sequuntur, et prorsus omnium rerum existentium scia esset, ac de omnibus iudicaret. LIII. Haec est illa rationabilis Anima mundi...

(6) *In Sompnium Scipionis*, I, xiv. Nobis animus, id est mens, cum sideribus communis est... Habet ergo [Anima] et purissimam ex Mente de qua nata est rationem quod λογικὸν uocatur, et ex sua natura accipit praebendi sensus prebendique incrementi seminarum... sed ex hiis primum est λογικὸν quod initium sibi ex Mente sumpsit.. Anima ergo, creans condensque corpora... ex illo.. purissimo fonte mentis, quem nascendo de originis suae hauserat copia, corpora illa diuina uel supera, caeli dico et siderum, quae prima condebat, animauit ; diuinaeque mentes omnibus corporibus quae... in spherae modum formabantur infusae sunt. In inferiora uero ac terrena degenerans... soli ergo homini rationem, id est uim mentis infudit, cui sedes in capite est... *éd. cit.*, p. 528-530.

(7) *Philosophia mundi* I., 15. *P. L.*, 172, 46. C'est la troisième opinion reçue parmi ses contemporains que cite Guillaume.

considèrent l'Ame du monde comme une substance incorporelle, présente intégralement dans tous les corps, mais qui exerce diversement son action selon qu'ils sont plus ou moins alourdis par la matière. Notre figure n'est pas éloignée de l'*Endelecheia* de Bernard Silvestre.

Nous ne connaissons pas d'autre exemple de représentation de l'Ame du Monde, mais quelles que soient la science et l'imagination dont ait fait preuve l'auteur de notre figure, elle s'apparente aux images de cosmographie familières à ses contemporains qui témoignent de la persistance des traditions antiques. Sans remonter jusqu'à Cosmas d'Alexandrie, l'on doit rappeler que de fort anciens manuscrits d'Isidore de Séville contiennent une personnification du Cosmos, tel le ms. lat. 6400 G de la Bibliothèque nationale, du VIIe siècle : buste d'homme nimbé au centre d'une rose des vents, avec les mots KOCMOC et MUNDUS disposés en croix. Les calendriers présentent l'Annus-Mundus entouré des vents, des saisons, du zodiaque[1]. Celui de la grande mosaïque du Dôme d'Aoste trône, nimbé, au centre des douze mois, tenant dans les mains le soleil et la lune. Sol et Luna[2], en ce lieu comme auprès de l'Ame du monde, évoquent le Temps, marqué par la succession des jours et des nuits[3]. Les torches allumées que portent ces deux astres dans le ms. 6734 sont d'un type courant à la fin de l'antiquité, qui a passé dans l'art paléochrétien.

Certaines figures comportent la représentation des éléments personnifiés. Dans un ms. de Goettingen, du Xe siècle, l'Annus-Mundus, qui tient entre les mains Sol et Luna, est entouré de quatre médaillons contenant les bustes de jeunes femmes qui symbolisent les éléments[4].

Un autre type iconographique du Haut Moyen Age montre le Créateur au-dessus ou au centre de semblables figurations[5]. Mais le parallèle le

(1) Cf. K. KÜNSTLE, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, p. 138. Reproduction de la mosaïque d'Aoste p. 139 ; — H. STERN, *Le Calendrier de 354.*, Paris, 1953, p. 209, 216, et pl. XLII.

(2) PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst*, II, 199 sqq.

Sur le symbolisme de Sol et Luna et la persistance des types antiques, cf. l'étude de W. DEONNA, *Les crucifix de la vallée de Saas* (Valais). *Sol et Luna*, dans *Revue d'Histoire des religions*, 1946, p. 5-47 ; 1947-48, p. 49-102.

(3) Cf. A. GRABAR, *Un médaillon... provenant de Mersine en Cilicie*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, VI (1951), p. 37 sqq.

(4) Reproduction dans GOLDSCHMIDT, *Die deutsche Buchmalerei*, II, pl. 107.

(5) Cf. PIPER, *Mythologie der christlichen Kunst* II, 91 sqq. et l'intéressante étude de E. J. BEER, *Die Rose der Kathedrale von Lausanne*, p. 21-23 sur les représentations symboliques des éléments, et fig. 41, 45, 52, 53, 54. Dans une Bible de la Bibliothèque royale de Bruxelles, provenant de S. Hubert, le créateur est au centre des quatre éléments. Cf. CASPAR-LYNA, *Les principaux mss à peintures...* pl. XII. Le manuscrit original du *Liber Floridus* de Lambert de Saint-Omer, Bibliothèque de la ville de Gand, 92, contient une figure représentant le Christ avec l'Agneau symbolique de l'Apocalypse entouré de quatre médaillons renfermant la définition des éléments. Dans les manuscrits de Leyde et de Chantilly se trouvent le macrocosme et le

plus intéressant nous est fourni par un manuscrit de Munich[1], assez tardif, puisqu'il s'agit d'une copie de l'Encyclopédie de Thomas de Cantimpré exécutée en 1295. Il renferme une composition d'une grande richesse idéologique, qui nous paraît toute proche des conceptions du XIIe siècle. Le carré des éléments est inscrit dans un cercle, où apparaissent la tête, les pieds et les bras du Christ-Logos, qui domine et entoure le Cosmos. Le Feu, opposé à l'Air, la Terre, vis-à-vis de l'Eau, se tiennent par les mains, formant une ronde infranchissable autour d'un second carré dont le globe terrestre est le centre. Les qualités primordiales sont écrites, deux par deux au-dessus de chacun des bustes féminins, accompagnés des animaux traditionnels : salamandres, poissons, oiseaux, serpent et quadrupède. La vieille image de l'union des éléments était donc encore assez vivante pour inspirer un dessinateur de la fin du XIIIe siècle. La légende qui court le long du cercle extérieur ne laisse aucun doute sur l'interprétation de ce tableau :

Viuus ab eterno fuit in Sermone superno
Archetypus mundus et sensilis iste secundus
Est homo terrigena microcosmus ymagine plena
Vi quadrua mentis et corporis elementis.

Le microcosme humain est en effet lui aussi formé des éléments, et cette dépendance est rappelée dans une partie des représentations de ce thème en grand honneur à l'époque d'Honorius. Deux manuscrits de la région de Regensburg en offrent des exemples qui méritent d'être signalés, puisque les éléments qui entourent l'Homme sont accompagnés de leurs épithètes rituelles, et que, dans l'un d'entre eux, la tête est auréolée de la sphère céleste, rappel de la parenté de la raison et des étoiles[2].

Parmi les images allégoriques du Mégacosme, les plus curieuses, et les plus délicates à analyser sont sans doute celles qui illustrent les visions d'Hildegarde de Bingen. Comme l'a montré H. Liebeschütz[3], les constructions d'apparence fantastique de la pieuse moniale sont en réalité le reflet des conceptions scientifiques et théologiques des clercs de son entourage. Mais elle est plus préoccupée de morale que de philosophie, et

microcosme Mundus maior et etates seculorum... Mundus minor, id est homo et etates eius.

Cf. L. Delisle, *Notice sur les manuscrits du Liber Floridus*, dans *Notices et extraits des manuscrits*, xxxviii p. 653.

(1) Ms. CLM. 2655, provenant d'Aldersbach, f. 105. Cf. E. J. Beer, pl. 54.

(2) Mss 12600 de la Bibl. nat. de Vienne, et CLM. 13002.

Ces deux mss proviennent de Prüfening. Ils sont décrits par F. Saxl, *Verzeichnis Astrologischer Handschriften*, p. 40 sqq., 159 sqq. et pl. 13. Cf. aussi A. Boeckler, *Die Regensburg-Prüfeninger. Buchmalerei des XII und XIII. J.*, p. 20-21, pl. 15 et fig. 19 sur le ms. CLM. 13002.

(3) Cf. H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der Hl. Hildegard von Bingen* (*Studien der Bibliothek Warburg*, XVI).

l'exubérance de son imagination contraste avec la rigueur logique de l'illustrateur de la *Clauis*.

Le beau manuscrit du *Liber Sciuias* de la Bibliothèque de Wiesbaden[1] contient une vision du Cosmos dominé par trois étoiles qui symbolisent la Trinité, et entouré d'un cercle de feu surmonté d'un astre éclatant. C'est l'ardeur de l'amour divin qui a créé et conserve le monde. L'on revoit ce cercle enflammé dans le tableau grandiose du *Liber Diuinorum operum*[2], fruit des ultimes méditations d'Hildegarde, et plus riche en contenu doctrinal que son premier ouvrage.

La *Vis Ignea* qui entoure l'Univers et irradie les quatre éléments et l'Homme-microcosme placé au centre est un personnage lumineux dont la tête et les pieds dépassent les cercles et dont les bras ailés les enserrent. Elle représente, ainsi que l'explique la voyante dans une poétique prosopopée, la Sagesse, la Raison et la Vie divines, qui ont donné l'être à toutes choses et les animent. C'est moi qui suis la Puissance suprême et flamboyante, dit la Figure. J'ai allumé toutes les étincelles vivantes. J'ai entouré le globe de mes ailes en l'ordonnant avec sagesse. C'est moi, vie ardente de la substance divine qui flambe sur la beauté des champs, luis dans les eaux, brille dans le soleil, la lune et les étoiles, et souffle dans le vent aérien, suscitant partout la vie. Car c'est moi qui suis la Vie[3].

Au-dessus de la tête de la Force ignée apparaît la face mystérieuse de l'Ancien des jours. La Vie cosmique d'Hildegarde, puissance et ardeur de la charité de Dieu, n'est pas éloignée de la force vitale de Jean Scot, effet de la bonté divine. Et bien qu'elle paraisse plus chrétienne que platonicienne, un détail rappelle les attributs de l'Ame du monde. La moniale, tout comme Bernard Silvestre, lie la Rationalitas aux astres[4].

Pour comprendre des hommes doués d'une imagination aussi fertile, l'étude des figures symboliques qu'ils se sont complu à proposer à la méditation de leurs contemporains n'est donc pas un vain amusement et peut permettre à l'historien de mieux pénétrer le sens de textes apparem-

(1) Cf. *op. cit.*, p. 13 et pl. I et L. Baillet, *Les miniatures du Scivias de sainte Hildegarde*, dans *Monuments Piot*, XIX (1911).

(2) Cette miniature est contenue dans le ms. 1942 de la Bibliothèque de Lucques. Excellente reproduction dans Liebeschütz, *op. cit.*, pl. III. Cf. aussi J. Baltrusaitis, *Cosmographie chrétienne dans l'art du Moyen Age*, p. 23-24, et fig. 20.

(3) Et uidi... pulchram mirificamque in mysterio Dei imaginen quasi hominis formam, cuius facies tantae pulchritudinis et claritatis erat ut facilius solem quam ipsam inspicere possem. Circulus amplus aureique coloris caput eiusdem faciei circumdederat. In eodem autem circulo supra idem caput alia facies uelut senioris uiri apparuit... Et imago haec dicebat : Ego summa et ignea uis, quae omnes uiuentes scintillas accendi... circumeuntem circulum cum superioribus pennis meis, id est cum Sapientia fecisti... etc. *Liber Diuinorum operum P. L.*, 197, 741 sqq. Il n'est pas besoin de faire remarquer que la vision d'Hildegarde est un commentaire mystique et poétique du début de l'Évangile de saint Jean : « in ipso vita erat », texte souvent appliqué par les Pères à la création et à la vivification du Cosmos par le Verbe divin.

(4) Quod uero in sole et luna ardeo, hic rationalitas est. Stellae autem innumera uerba rationalitatis sunt. *Ibid.*, 744.

ment impropres à ce genre de commentaire. Notre surprise a été grande, au premier abord, de contempler le système de Denys, de Maxime le Confesseur[1] et de leur disciple Érigène exprimé en quelques coups de pinceau, et plus encore de découvrir, blottie sur un feuillet de parchemin, l'Ame du Monde sévèrement condamnée par Guillaume de Saint-Thierry[2], qui exclut cette fille de Platon de la théologie chrétienne. Mais il faut reconnaître que l'heureuse survie de ces images permet, mieux que beaucoup de gloses, de préciser l'étendue et la portée de l'influence de Jean Scot au XIIe siècle, et de réaliser la place du Timée dans la culture des milieux monastiques.

Nous ignorons si d'autres exemplaires illustrés du Periphiseon ou de son abrégé, moins bien dissimulés, ont encouru la réprobation des stricts gardiens de la Doctrine sacrée et ont été détruits, mais la possibilité d'une diffusion iconographique de notions plus ou moins hétérodoxes n'est pas exclue. Les savants moines qui ont dessiné les grandes compositions allégoriques de la Bible de Floreffe et des visions d'Hildegarde de Bingen n'étaient pas des fauteurs d'hérésie. Ils ont malgré tout prouvé qu'aucun sujet, si difficile et si hardi qu'il fût, n'intimidait leur virtuosité. Les illustrateurs de notre manuscrit sont de la même lignée[3] et sans doute n'ont-ils pas été les seuls capables de donner vie et couleur à la philosophie platonicienne[4].

M. T. d'ALVERNY.

(1) A. GRABAR, *La représentation de l'intelligible dans l'art byzantin, Actes du VIe congrès international d'études byzantines*, II, Paris, 1948, II, p. 127-143, a souligné l'influence de Denys et de Maxime sur les figures symboliques du Cosmos.

(2) *Disputatio altera adversus Abaelardum*, *P. L.*, 180, 321-322.

« Philosophos Platonem, Virgilium, Macrobium, intonsos et illotos ad convivium Summi Regis introduxit », dit-il, en accusant Abélard d'avoir reproduit les théories de Platon sur l'Ame du Monde en les appliquant au Saint-Esprit. Il lui reproche également, nous le savons, d'avoir suivi Jean Scot, et, à propos de sa doctrine trinitaire, remarque que les « hérésies » de Jean Scot sur ce point dérivent d'un certain Maxime : « Id trahere videtur a quodam Maximo, quem puto Graecum fuisse, quem et Joannes Scotus usque ad haeresim imitatus est ». *Ibid.*, 288.

(3) Dans la condamnation de 1225 le pape Honorius III déclare que le dangereux « liber Perifisis » se trouve dans plusieurs monastères et qu'un certain nombre de « claustrales » et « uiri scholastici », amateurs, plus qu'il ne sied, d'idées nouvelles, se livrent avec ardeur à l'étude de cet ouvrage, assez fiers d'user d'un langage ésotérique « gloriosum reputantes ignotas proferre sententias » (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n. 50, p. 107). La miniature du manuscrit lat. 6734 montre qu'ils ont employé parfois un mode d'expression plus frappant.

(4) En soulignant l'intérêt de ce témoignage, nous ne devons pas cependant exagérer sa valeur. L'inscription, dans les marges d'une partie des manuscrits du Corpus dionysien de longs passages du *De Diuisione Naturae* devait assurer à l'enseignement de Jean Scot une plus longue survie, et ceci dans le lieu même d'où la condamnation de 1225 semblait l'avoir exclu le plus formellement, l'Université de Paris. Les richesses de la théologie grecque, abritées sous le nom vénéré du disciple supposé des apôtres restaient ainsi à la disposition des grands maîtres du XIIIe siècle, tributaires malgré eux du génial Irlandais. Cf. H. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Rome, 1952.

LE TRAITÉ PSEUDO-MAÏMONIDIEN : « NEUF CHAPITRES SUR L'UNITÉ DE DIEU »

Le manuscrit hébreu 767 de la Bibliothèque nationale de Paris[1] contient (fol. 55 v°-65 v°) un opuscule théologique que la suscription attribue à Moïse Maïmonide. Le texte est divisé en neuf chapitres, subdivisés à leur tour en paragraphes numérotés.

Un rapide coup d'œil suffit pour convaincre que nous ne sommes pas en présence d'une œuvre authentique de Maïmonide[2]. Il s'agit clairement d'une production kabbalistique ou profondément influencée par la Kabbale, à preuve non seulement les tournures empruntées au « Livre de la Création » *Séfer Yeṣîrâh)*, comme on en trouve aussi chez plusieurs théologiens juifs non-kabbalistes (jamais, sauf erreur, dans les ouvrages avérés de Maïmonide), mais encore et surtout les combinaisons des lettres du Nom Tétragramme de Dieu et les isopséphies *(gemaṭria)* qui jurent absolument avec les idées professées au sujet des noms divins par le *Guide des Egarés*.

Il y a d'ailleurs mieux que l'argument du silence et les considérations théoriques. La comparaison des textes montre que les « Neuf Chapitres »

(1) Il est décrit dans *Catalogues des Manuscrits Hébreux et Samaritains de la Bibliothèque impériale*, pp. 125-126. L'écriture en semble allemande, mais vu le contenu du volume il est assez probable qu'il fut écrit en Italie. Je n'oserais le dater avec assurance. La graphie ne permet pas, je crois, de descendre au-delà de la première moitié du xve siècle. Les filigranes sont de peu de secours pour éclaircir le problème. Au fol. 43, je crois reconnaître Briquet n° 14.515 (attesté vers 1432), mais un autre ressemble à 15.310, ce qui nous mettrait vers 1538 (!).

(2) « Au nom du Créateur du Ciel et de la Terre, je commence [à transcrire] les Neuf Chapitres sur l'Unité qu'a composés Rabbi Moïse, fils de Maïmon, de bienheureuse mémoire ». J'ai édité ce texte (titre de l'original : *Tish'âh Perâqîm mi-yiḥûd*) avec une brève introduction en hébreu dans *Kobez Al Jad*, Minora Manuscripta Hebraica, V (XV), Jérusalem 1950, pp. 105-108 (introduction), 109-137 (texte). La suscription mise à part, rien dans le corps du texte ne manifeste une telle prétention, contrairement à la pièce immédiatement antécédente dans le manuscrit, laquelle insiste lourdement sur sa provenance maïmonidienne. Ce dernier texte est du reste l'un des faux forgés en vue d'attirer, de façon posthume, Maïmonide dans le camp des ésotéristes. Voir l'article de G. Scholem, cité ci-après, p. 87, n. 1.

doivent une partie notable de leur doctrine à un ouvrage kabbalistique bien connu : le *Ginnat Egôz* de Joseph b. Abraham Ibn Giqaṭilia[1].

Les éléments des « Neuf Chapitres » empruntés à cet ouvrage proviennent presque tous des deux premières parties et de la dernière qui traitent respectivement du Tétragramme, des noms divers de Dieu et de l'unité (ou mieux la simplicité) divine[2]. Le thème général de l'opuscule est identique, lui aussi, à celui du *Ginnat Egôz* qui l'énonce dans les termes suivants : « notre intention a été de faire de l'énoncé 'YHWH (est) Un' la structure même de notre livre »[3].

Il s'en faut cependant de beaucoup que nous ayons affaire à un simple résumé de l'ouvrage kabbalistique. Sans parler des parties du texte qui n'en dérivent pas littérairement (nous préciserons ce point par la suite), le matériel qui y est puisé se trouve ici repensé et organisé selon un plan tout différent, même exactement inverse de l'agencement de la source. Dans celle-ci, les assertions métaphysiques sont noyées dans les spéculations kabbalistiques (sauf dans la dernière partie, exploitée dans la première de notre traité) et l'exposé est d'une prolixité accablante, d'ailleurs voulue[4].

Les « Neuf Chapitres » sont construits selon un plan bien équilibré ; nonobstant quelques longueurs et imperfections stylistiques dans le détail, les transitions y sont ménagées avec soin, et l'élément philosophique et kabbalistique judicieusement réparti : les six premiers chapitres sont assignés au premier et les trois derniers au second, encore qu'il y ait quelques interférences des deux ordres de pensée, la spéculation kabbalistique sous-tendant, à vrai dire, la composition tout entière.

Il ressort de cet aperçu général que les « Neuf Chapitres » ont leur place parmi les œuvres assez nombreuses dans la littérature juive qui tentent, à partir de la deuxième partie du XIIIe siècle, la synthèse ou la mise en harmonie des deux grands courants qui alimenteront dorénavant,

(1) Sur ce kabbaliste d'Espagne, né en 1248, mort après 1305, on peut consulter S. A. Horodetzky, *Encyclopaedia Judaica*, vol. VII, col. 408-411, et G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 2e éd., New-York 1946, passages marqués à l'index s. v°. Gikatila Joseph. Le *Ginnat Egôz* (« Verger de Noyers », titre emprunté au *Cantique des Cantiques* VI, 11 et renfermant une allusion aux méthodes d'exégèse kabbalistique employées dans le traité), imprimé à Hanau, 1615, appartient aux œuvres de jeunesse de l'auteur, ayant été composé en 1274. Joseph Ibn Giqaṭilia y utilise abondamment les données de la philosophie arabo-juive, reçues à travers Abraham Ibn 'Ezra et Maïmonide (peut-être aussi Ibn Gabirol), accommodées, cela va sans dire, à ses propres spéculations d'inspiration kabbalistique.

(2) La table de concordance a été dressée dans l'introduction au texte imprimé, pp. 106 sq. Nous la compléterons dans ce qui suit.

(3) *Ginnat Egôz* 72 *d*. Cet énoncé est la profession de foi du judaïsme, *Deutéronome* VI, 4, littéralement : « Écoute Israël, *YHWH* notre Dieu, *YHWH* Un ».

(4) « Je me laisse aller aux répétitions et aux redites, de peur que les lecteurs ne se fourvoient, car les problèmes sont très subtils » (fol. 4 *c*).

à côté du talmudisme, la pensée juive du moyen âge : la philosophie gréco-arabe et la Kabbale[1].

Chacune de ces œuvres, pour la plupart peu étudiées, a sa physionomie propre et demande à être examinée séparément. Celle qui nous occupe présentement ne dresse pas en adversaires l'une contre l'autre la spéculation rationnelle et la tradition mystique (qu'elle appelle simplement « tradition de la Loi révélée », *qabbâlat ha-tôrâh*, VII, 1), tout en soulignant que celle-ci dépasse la première en profondeur ; elle les prend comme deux expressions de la même vérité et les fait coopérer à l'affermissement de la foi en l'unité de Dieu, condition et gage du salut de l'homme.

Avant d'aborder l'analyse du texte, il nous incombe d'envisager deux questions préalables.

Par qui et quand notre traité fut-il rédigé ? Pourquoi l'a-t-on attribué à Maïmonide ?

A la première de ces questions on ne peut donner qu'une réponse partielle. Rien ne permet, jusqu'à plus ample informé, d'identifier l'auteur des « Neuf Chapitres ». Il paraît très peu probable que Joseph Ibn Giqaṭilia ait entrepris lui-même d'offrir au public ce sommaire, d'ailleurs élargi, de son *Ginnat Egôz*, allégé de la plupart des spéculations kabbalistiques, puisqu'aussi bien dans ses œuvres ultérieures il prend à l'égard de la philosophie une position plus négative que dans ce livre de jeunesse. En revanche, nous possédons un *terminus ante quem* qui nous permet d'atteindre à une approximation assez étroite quant à la date de notre texte. Celui-ci s'avère être, en effet, l'une des nombreuses sources pillées par le compilateur ou plutôt le plagiaire Meir Aldabi, dans son *Shebîlé Emûnâh* (« Les Sentiers de la Foi »). Cet écrivain a travaillé au milieu du XIVe siècle[2]. Étant donné la date de composition du *Ginnat Egôz*, on ne se trompera pas beaucoup en plaçant la date de la rédaction des « Neuf Chapitres » aux environs de 1300.

Pourquoi l'attribution à Maïmonide ?

Elle pourrait, à la vérité, n'être que le fait du scribe dont la copie est jusqu'à présent la seule à avoir conservé les « Neuf Chapitres » (Le copiste a pu aussi reproduire mécaniquement le texte de son modèle). Mais même dans ce cas, le problème se poserait.

(1) Nous avons étudié deux d'entre elles : a) « *La conciliation de la Philosophie et de la Loi Religieuse* »... *de Joseph b. Abraham Ibn Waqâr*, dans *Sefarad* IX, 1949, pp. 311-350 ; X, 1950, pp. 26-71, 281-323 ; b) *Juda ben Nissim Ibn Malka Philosophe Juif Marocain*, Paris, Larose, 1954.

(2) Voir le tableau comparatif dans notre édition, pp. 107-108 où nous avons aussi donné les références bibliographiques concernant Méir Aldabi et fait remarquer que plusieurs allusions dans son livre montrent qu'il connaissait des passages des « Neuf Chapitres » autres que ceux qu'il transcrivit presque littéralement. Les emprunts dont il s'agit comprennent aussi bien des textes qui se trouvent dans le *Ginnat Egôz* que d'autres qui n'y figurent pas. Il est donc certain que Méir Aldabi a pris ses extraits dans notre texte et non dans le grand traité d'Ibn Giqaṭilia.

Avant de tenter une réponse, considérons les relations, d'ordre externe et interne, entre notre texte et les œuvres reconnues authentiques de Maïmonide.

Pour ce qui est du titre, notre traité rappelle immédiatement d'une part les « Huit Chapitres », célèbre précis d'éthique, faisant partie du commentaire de Maïmonide sur la *Mishna*[1], d'autre part la « Dissertation sur l'Unité » *(Ma'amar ha-yiḥûd)* également attribué au même auteur[2].

Il y a, de plus, une parenté certaine entre le plan des « Neuf Chapitres » et celui du précis de théologie que Maïmonide a placé en tête de son *Code des Lois*[3], et il est clair que le troisième chapitre de notre texte utilise, à la suite d'Ibn Giqaṭilia, les chapitres II à IV de l'exposé maïmonidien[4]. De même le quatrième chapitre, dont je n'ai pas retrouvé l'équivalent dans le *Ginnat Egôz*, s'inspire de près, nous le verrons, de certains passages du *Guide des Égarés*. Dans tous ces cas, cependant, on constate des déplacements d'accent et des modifications de perspective que nous relèverons à leur place.

En revanche, deux passages au moins de notre texte prennent discrètement, mais fermement position contre Maïmonide[5].

Si nous ne nous sommes pas mépris sur le caractère général et la destination des « Neuf Chapitres » que nous croyons être un essai de présenter les doctrines essentielles du *Ginnat Egôz* sous une forme

(1) Indications bibliographiques ap. G. VAJDA, *Jüdische Philosophie* (Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie 19) Berne, 1950, 16.30-33, p. 21.

(2) Cet opuscule, écrit comme le précédent en arabe, n'a été conservé que dans une version hébraïque publiée par M. STEINSCHNEIDER (*Maamar ha-Jichud*, Berlin, 1846) avec une précieuse annotation en hébreu et un résumé en allemand. L'authenticité de ce texte me semble douteuse, mais ce n'est pas le lieu d'en traiter.

(3) Cet ouvrage *(Mishneh Tôrâh)* débute par les « Règles Fondamentales de la Loi Révélée » *(Hilkôt Yesôdé ha-Tôrâh)* qui exposent d'une façon accessible aux non-philosophes les doctrines de Maïmonide relatives à Dieu, à la cosmologie et à la prophétologie. La ressemblance générale s'établit entre les trois premières sections des « Neuf Chapitres » et les quatre premières du texte de Maïmonide dont le style et la structure admirables ne pouvaient ne pas s'imposer comme modèles à tout exposé semblable. Il faut convenir qu'au point de vue formel les « Neuf Chapitres » restent au-dessous du modèle.

(4) Le début de la « Dissertation sur l'Unité » (éd. citée, p. 1) formule aussi très nettement l'une des thèses cardinales des « Neuf Chapitres » : l'immutabilité divine implique l'immutabilité des actes divins. Mais la similitude se borne là et les conclusions tirées de ce principe sont toutes différentes de part et d'autre.

(5) a) II, 6 : La foi en l'existence de Dieu n'est pas un précepte positif puisqu'il ne convient pas d'intimer un ordre sans que l'assujéti sache qui est celui qui le donne. Aussi le Décalogue débute-t-il par une affirmation (« Je suis *YHWH*, ton Dieu », *Exode* XX, 2), non par un ordre. Maïmonide considère cependant ce verset comme un précepte de la Loi, *Hilkôt Yesôdé ha-Tôrâh* I, 10. Je n'ai pas retrouvé cette opinion dans le *Ginnat Egôz* ; b) Ibn Giqaṭilia reproche à Maïmonide de mettre sur le même plan le Tétragramme *YHWH* et le « Je suis » *(Ehyeh)* d'*Exode* III, 14 (*Ginnat Egôz* 9 *c-d* contre *Guide* I, 63). Notre texte (VIII, 20) résume cette critique, sans préciser le destinataire.

acceptable aux lecteurs non initiés à l'ésotérisme, mais cependant non radicalement opposés à lui, il nous est peut-être possible de deviner le motif qui fit inscrire au frontispice du texte le nom de Maïmonide.

A une époque où nul penseur juif ne pouvait plus se permettre de ne pas prendre position à l'égard de la Kabbale, soit en la combattant, soit en y adhérant, soit enfin en lui rendant hommage ne fût-ce que sous la forme d'une mention respectueuse, il a semblé difficilement concevable que le plus grand théologien juif se soit dérobé à cette obligation. Bien plus, pour les esprits qui voyaient dans la Kabbale le couronnement de la science sacrée, l'œuvre de Maïmonide appelait impérieusement un complément ou plutôt un parachèvement kabbalistique[1].

La composition du traité est, nous l'avons dit, assez ferme et il n'y a dès lors aucun inconvénient à suivre l'ordre du texte pour en dégager le contenu doctrinal.

Le premier chapitre (auquel fait pendant le septième) est une introduction générale, on pourrait dire un programme.

La base de la foi est qu'il existe un Être qui précède tous les êtres, qui leur confère l'être consécutivement au non-être et qui les porte tous.

On parvient à cette croyance moyennant la confrontation de tous les êtres. Après avoir parcouru la série « des porteurs et des portés », l'on aboutit à l'Unique de qui dépendent tous les êtres.

Ces vérités ressortiront de la méditation du nom Tétragramme *YHWH* qui désigne l'essence divine, alors que tous les autres noms appliqués à Dieu traduisent seulement les différents aspects de son activité.

Dieu est incorporel, incomparable et incommensurable. On ne peut prédiquer de lui science, puissance, vie et volonté en tant qu'attributs différenciés ; rien au monde ne saurait provoquer une différenciation en lui.

(1) Sur la véritable relation de la pensée de Maïmonide avec la mystique, voir l'excellente étude de M. Alexander Altmann, *Das Verhältnis Maimûnis zur jüdischen Mystik*, dans *MGWJ* 1937, pp. 305-330. Une légende kabbalistique fait Maïmonide se convertir à la Kabbale sur ses vieux jours. Voir l'étude hébraïque de M. G. Scholem, *From Philosopher to Cabbalist (a Legend of the Cabbalists on Maimonides)*, dans *Tarbiz* VI, avril 1935, pp. 90-98. Quelques indications sur l'attitude généralement favorable des Kabbalistes de la seconde moitié du XIIIe siècle à l'égard de Maïmonide, chez le même auteur, *Tarbiz* II, 2, 1934, p. 204 (n. 2). La question serait d'ailleurs à reprendre et à nuancer dans le détail. — Ajoutons qu'un autre apocryphe maïmonidien doit peut-être à une préoccupation similaire de figurer parmi les œuvres de l'auteur du *Guide*. Il s'agit de l'écrit fragmentaire « Chapitres sur la Béatitude » (*Perâqîm be-Haslâḥâh, De Beatitudine Capita Duo R. Mosi b. Maimon adscripta* éd. H. S. Davidowitz et D. H. Baneth, Jérusalem, 1939) où l'on trouve une doctrine spiritualiste de la prière dont l'absence se faisait sentir dans les pages d'une grande élévation, mais empreintes d'intellectualisme que Maïmonide avait consacrées à ce sujet à la fin du *Guide*. Il se pourrait d'ailleurs que cet opuscule fût l'œuvre d'Abraham, fils de Moïse Maïmonide, adepte fervent, lui, du mysticisme, inspiré du soufisme musulman et nullement de la Kabbale.

Il faut cependant rechercher avec le plus grand soin sur quoi appuyer ces thèses, car la croyance ne vient qu'après la science.

Ces thèses établies, l'homme sera affermi dans la conviction que Dieu est séparé de tout ce qui n'est pas lui (c'est là l'un des sens de l'unité), qu'il est aussi un, au double sens de l'unicité (absence d'un second) et de la simplicité (indivision inaltérable).

Vérité parfaitement exprimée par le texte scripturaire « Écoute Israël... ». Il faut cependant bien comprendre le sens de l'unité proclamée dans cette formule, le terme ayant des connotations multiples. Il ne s'agit pas de l'unité numérique, mais de la séparation absolue de l'Unique de tout ce qui n'est pas lui[1].

Quand l'âme connaissant aura ainsi « unifié » Dieu, elle se trouvera unifiée elle-même et de son opération résultera une parfaite délectation, car elle aura découvert des vérités d'ordre intellectuel avec lesquelles elle se sentira en affinité puisqu'elle procède elle-même de la source de l'intelligence.

En attendant de parvenir à cette haute fin, une barrière se dresse cependant entre l'homme et son Dieu. Mais à mesure que le premier progresse dans la connaissance des vérités, la barrière recule et le sujet se rapproche davantage de Dieu.

C'est dans ce sens que l'on dit : Dieu est proche ou lointain ; la connaissance rapproche de Dieu, l'ignorance en éloigne.

La barrière, ou comme on dit aussi l'écran, entre l'homme et Dieu est l'anthropomorphisme, l'admission d'une similitude quelle qu'elle soit entre l'Être suprême et autre chose. En procédant par *voie de négation*, l'homme diminue progressivement l'épaisseur de l'écran, mais s'il croyait, être matériel, pénétrer par sa recherche l'essence même de Dieu pour nul autre saisissable, il ne serait qu'un blasphémateur.

Dès cette première page des « Neuf Chapitres » on discerne la complexité de la pensée qu'ils cherchent à formuler. Le but est clair : s'approcher de Dieu, autant qu'il est possible à l'homme dans sa condition charnelle. La voie qui mène à cette fin est l'analyse métaphysique qui conclut de l'abaliété des êtres tombant sous la prise de l'expérience à l'aséité de leur premier principe. Mais cette démarche qui pourrait être purement philosophique ne l'est pas entièrement. D'abord, elle transpose au plan de la pensée rationnelle une méditation sur un texte scripturaire, la profession de foi d'Israël, et même une méditation mystique qui a pour

(1) Il apparaît dès maintenant, et toute la suite témoignera dans le même sens, que parmi les trois connotations de l'unité ci-dessus exposées, c'est la séparation, « l'altérité » absolue qui tient le plus à cœur au rédacteur des « Neuf Chapitres », comme peut-être d'ailleurs déjà à Joseph Ibn Giqatilia. — Pour la distinction de l'unité numérique et l'unité absolue, références dans *Juda ben Nissim...*, p. 71, n. 2-5, auxquelles il convient d'ajouter maintenant, A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, Paris 1954, pp. 18-31.

objet le Nom ineffable de Dieu. De plus, même la démarche rationnelle s'inscrit en quelque sorte dans le cadre d'une préoccupation plutôt théologique, celle de sauvegarder dans toute sa pureté la simplicité divine: voie négative donc, et refus de discriminer en Dieu les attributs «essentiels »[1].

Quant au détail, le paragraphe initial révèle déjà, rien que par son vocabulaire, la diversité des inspirations qui animent la doctrine enseignée dans notre écrit.

Par leur allure générale, ces quelques lignes s'apparentent étroitement à l'énoncé mis en tête des « Règles Fondamentales de la Loi Révélée ». Mais le climat est tout différent de part et d'autre[2]. Chez Maïmonide, « *savoir* qu'il existe un Être Premier qui confère l'être à tout être », est « le fondement ultime et le pilier des *sciences* ». Du paragraphe initial de notre texte, tout terme cognitif est absent : « commencement de la *foi* et principe de l'*abandon* », couple de mots qui rappelle étrangement le début d'un célèbre traité kabbalistique, contemporain, si tout ne trompe, de nos « Neuf Chapitres »[3], et qui éveille en même temps deux résonances, celle d'une tradition fidéiste dans la théologie juive[4] et celle d'une des

(1) L'inspiration maïmonidienne est ici patente : voir *Guide* I, 53 (trad. S. Munk, p. 212 sq.) et cf. *ibid.*, I, 56 (p. 228). Pour le thème de l'incognoscibilité de Dieu (soulignée dans IV, 12 et VIII, 22 par la formule « l'appréhendant serait plus grand que l'appréhendé »), voir *Juda ben Nissim...*, IIe partie, chap. I, *Dieu*, surtout p. 69, n. 1.

(2) Pour s'en convaincre entièrement, il sera bon de mettre en regard les deux textes.

Hilkôt Yesôdé ha-Tôrâh I, 1

« Le fondement des fondements et le pilier des sciences est de savoir qu'il existe un Être Premier ; c'est Lui qui confère l'être à tout être. Tous les êtres que limitent les cieux et la terre n'existent qu'en vertu de la réalité de Son existence ».

Tish'âh Perâqîm I, 1

« Le commencement de la foi et le principe de l'abandon est qu'il existe un Être Primordial qui est avant tout être. C'est lui qui confère l'être à tous les êtres après qu'ils n'eurent pas existé et c'est lui qui les porte tous ».

Pour le texte de Maïmonide, noter que le début (« le fondement... sciences ») comporte en hébreu quatre mots dont les initiales donnent l'acrostiche *YHWH ;* ceci n'est pas un hasard. D'autre part « le fondement des fondements » (pour le tour, cf. « Cantique des Cantiques ») n'est pas suivi de complément de nom. Il faut entendre : le fondement ultime de la religion en même temps que de la métaphysique qui, prises à l'état pur, coïncident pour Maïmonide.

(3) *Emûnâh* (foi) et *biṭṭâḥôn* (confiance, abandon). Nous songeons au *Séfer ha-emûnâh weha-biṭṭâḥôn*, faussement attribué à Moïse b. Naḥman (Naḥmanide), qui a pour auteur le kabbaliste Jacob b. Shèshet, cf. G. Scholem, *Major Trends*, 2e éd., p. 355. Je me hâte d'ajouter que, hormis ce rapprochement terminologique, je ne vois point d'analogie entre les deux écrits. Mais le couple de mots point de tout ordinaire par quoi ils débutent l'un et l'autre pose un problème que je ne sais résoudre.

(4) A laquelle ne ressortit point Maïmonide, chez qui le terme « foi » a un sens purement intellectuel. Cf. nos remarques sommaires et tout à fait provisoires, *Quelques aspects du problème de la foi et de la raison dans la philosophie juive du moyen âge*, dans *Revue de la Pensée Juive*, n° 1, octobre 1949, pp. 100-115.

étapes de la vie spirituelle d'après le livre de piété le plus « autoritatif » de la littérature juive[1]. D'autre part, la finale du paragraphe qui énonce un thème constamment repris au long du traité[2], est une citation littérale du « Livre de la Création »[3].

Dieu porte, c'est-à-dire maintient le tout[4]. Cette assertion est le point de départ du chapitre II. On ne fait qu'expliciter cette formule en disant que Dieu confère l'être aux choses, qu'il est leur souverain maître. Ce n'est pas que Dieu ait besoin de l'homme. S'il l'a créé, c'est par grâce afin de lui enseigner les voies par lesquelles il pourra gagner la vie éternelle. Dans ces conditions l'homme ne peut que prendre sur lui le joug du Royaume et servir avec zèle en conformant sa volonté à celle de son Maître. Ainsi se réalisera le dessein bienveillant de Dieu à son égard. Croire d'abord en l'existence de Dieu, lui obéir ensuite. Cette croyance n'est pas un commandement imposé, mais affaire de connaissance. Une fois acquise cette conviction à l'existence d'un être souverain qui ordonne et qui interdit, les préceptes peuvent être présentés au croyant.

Et tout d'abord interdiction de servir d'« autres dieux »[5]. Cette épithète ne doit pas nous induire en erreur. Il ne s'agit pas de juxtaposer au Dieu Un des divinités qui ne sont telles que dans la pensée de leurs adeptes. Une étymologie plus profonde nous fait comprendre que l'intention de l'Écriture est de marquer la dépendance radicale de ces entités d'un autre être qu'elles.

De fait la confrontation des êtres nous apprend qu'ils se rangent en un ordre hiérarchique dans lequel chaque échelon inférieur révèle une complexité (le texte dit « épaississement »), une opacité croissantes en regard des échelons supérieurs. « A mesure que se multiplient les intermédiaires, l'opacité augmente et diminue l'unité... »[6]. La Première

(1) Cf. G. VAJDA, *La Théologie ascétique de Baḥya Ibn Paqûda*, Paris, 1947, chap. V, *L'Abandon*, pp. 60-85.

(2) Voir II, 1, 15 ; VII, 10 ; VIII, 2 ; IX, 17.

(3) *Séfer Yeṣîrâh* IV, 2, dans les deux recensions imprimées dans l'édition princeps, Mantoue 1562, et cf. le *Commentaire* de Sabbataï Donnolo, éd. D. Castelli, p. 52.

(4) Ceci et la suite dérive du dernier chapitre du *Ginnat Egôz* « Chapitre de l'Unité », fol. 72*d*-74*a*). — Il est assez probable que le « Livre de la Création » n'a pas été le seul à suggérer cette façon d'exprimer la souveraineté divine, mais que nous avons affaire ici à l'une des traces de l'influence d'Ibn Gabirol sur la Kabbale. Voir *Fons uitae* V, 31. p. 315, 20-21 : « unitas est retentrix omnium et *sustinet* omnia », et tout le chapitre 57 du livre III (pp. 205-208, III, 39-42 de l'abrégé hébraïque de Falaqera), traduction française ap. F. BRUNNER, *Ibn Gabirol, La Source de Vie, Livre* III, Paris, 1950, pp. 169-171 ; cf. aussi III, 17, p. 117 (Brunner, p. 43).

(5) *Exode* XX, 3. L'exégèse qui suit s'inspire en partie du commentaire d'Abraham Ibn 'Ezra sur ce verset. Inutile de souligner que l'étymologie qui va être proposée est purement théologique.

(6) Voir *Fons uitae* V, 20 (abrégé hébraïque V, 26), notamment p. 295, 6-9 : « quia forma quae fuerit propinquior primae formae spirituali, illa erit subtilior et occultior ; et a contrario quia quae forma magis accesserit ad formam corporalem ultimam erit spissior et manifestior ». Cf. aussi IV, 14, pp. 242, 7-245, 4 (abrégé hébraïque IV, 22).

Cause, essence simple, « n'a d'autre porteur et mainteneur que lui-même ». Le causé, serait-il essence, est composite, car il ne subsiste pas par soi, mais par sa forme[1].

Il ressort de ces considérations que Dieu possède le privilège exclusif de l'unité (simplicité) intégrale, qu'il est cause efficiente en tant qu'il confère l'être, cause formelle en tant qu'il le maintient, cause finale en tant qu'à Lui aboutit l'enchaînement des degrés d'être qui se maintiennent les uns les autres.

En face du Dieu Un, l'Univers de multiplicité croissante. Pour sauvegarder la séparation absolue entre eux, il importe de connaître la hiérarchie des êtres. Le chapitre II en dessine la structure, en s'inspirant nettement, nous l'avons déjà fait remarquer, des chapitres II à IV des « Règles Fondamentales de la Loi Révélée » de Maïmonide[2]. Hiérarchie non seulement ontologique (composition, « épaississement » croissants), mais cognitive : aucune créature, du fait même de son statut de créature ne peut accéder à la connaissance totale de la Déité ; l'écran qui sépare Dieu et le créé est d'autant plus impénétrable que la créature est plus matérielle.

Mais cet univers créé en face du Dieu Un et par conséquent immuable, ne met-il pas précisément en question cette immutabilité ? Si l'existence actuelle du monde est consécutive au non-être, n'est-on pas fondé à

La doctrine de l'« épaississement » progressif à mesure de la descente sur l'échelle causale est aussi clairement énoncée par Joseph b. Shalom Ashkenâzî, kabbaliste de Catalogne (premier quart du XIVe siècle), dans son commentaire sur le « Livre de la Création » I, 10.

(1) Nous retrouvons, ici encore, l'enseignement d'Ibn Gabirol : III, 6, p. 90, 24 : « essentia primi factoris non habet formam » (BRUNNER, p. 69, cf. p. 63, n. 1), mais, d'autre part, « la forme parfait l'essence » (IV, 3, p. 217, 4), elle « constitue l'essence de ce en quoi elle réside et lui confère l'existence » (IV, 11, p. 235, 24-25, abrégé hébraïque IV, 17). De nombreux autres passages indiqués dans l'*Index* de Baeumker, p. 441. La terminologie insuffisamment nuancée de notre texte nuit un peu à la clarté de sa pensée. Dieu, essence pure, n'a pas de forme. Mais tout, hormis Dieu, est composé, au gré d'Ibn Gabirol, suivi par le rédacteur des « Neuf Chapitres », de forme et de matière. Or c'est le même terme hébreu, *'eṣem*, ambigu puisque signifiant à la fois « essence » et « substance », qui est employé et en parlant de l'essence incomposée de Dieu et de la matière, intelligible ou sensible suivant le cas, qui, dans tous les autres êtres, existe et subsiste par la forme. Cette imprécision n'est pas sans affecter le vocabulaire gabirolien non plus ; voir BAEUMKER, *Index*, p. 434.

(2) Les passages correspondants dans le *Ginnat Egôz* sont le chapitre dernier et fol. 32*d*-33 *a*, allégés des spéculations kabbalistiques. Il suffit de rappeler d'un mot le schéma exposé : trois mondes, intelligible (les « dix intellects »), astral et sublunaire, Dieu restant en dehors du système. Aperçu historique de ces spéculations, *Juda ben Nissim...*, IIe partie, chapitre III, *Cosmologie*, surtout pp. 94-98. Le mouvement des sphères, actionné par leur désir de connaître le Créateur et leur empressement à le servir, est illustré, en III, 9 (mais non, si je ne m'abuse, dans le *Ginnat Egôz* dont tout le reste est le raccourci) par une phrase du « Livre de la Création » (I, 5) : « à Sa parole, elles se précipitent comme la tempête et (courent) se prosterner devant son Trône ».

s'enquérir du mobile de ce changement d'état qui ne peut être que corrélatif à un changement radical survenu dans la volonté de Dieu.

A cette difficulté répond le chapitre IV, qui la juge purement apparente. Qu'est-ce en effet que changer? C'est passer de la puissance à l'acte. Or la réflexion nous montre que lorsqu'il s'agit de Dieu, aucune des causes de l'actualisation ne saurait intervenir. Le corps est le substrat indispensable du passage de la puissance à l'acte. Dieu est incorporel. Il n'a besoin de rien, donc rien ne le complète, et nul obstacle ne l'entrave qu'il aurait à surmonter pour atteindre une perfection qu'il n'aurait pas encore. Nul autre motif dès lors à la production temporelle du monde à un moment plutôt qu'à un autre, sinon sa volonté.

Mais n'y aurait-il pas alors tout au moins changement de volonté?

Non, car un tel changement postule la dualité du sujet et de la volonté, ce qui n'est pas le cas d'une intelligence immatérielle.

Et, de fait, les autres attributs d'essence, vie, puissance, sagesse et volonté ne se laissent point différencier en Dieu, vérité que la liturgie condense dans cette formule : « *YHWH* (est) roi, *YHWH* a régné, *YHWH* règnera »[1].

Nous venons de montrer que ni l'action créatrice ni la prédication des attributs ne portent ombrage à la simplicité divine. Serons-nous cependant à même, demande le chapitre V, de concilier celle-ci avec la doctrine religieuse de la rétribution? Dieu récompense les bons et punit les méchants. N'est-ce pas astreindre la volonté divine à se modifier suivant le comportement de l'homme?

Certainement non. Une force unique peut parfaitement causer des effets contraires suivant la nature du sujet récepteur : le soleil blanchit le linge et hâle le visage du laveur ; sous l'action du feu, la cire fond mais la boue durcit. A l'épreuve du feu, les matières diverses réagissent différemment. Ces analogies, et surtout la dernière, font comprendre comment la force divine unique est, si l'on peut dire, le *creuset (maṣrêf)* dans lequel passent les actions variées des hommes. Si les suites de ces actions varient de même, cela ne tient point à l'opération, qui est unique, du

(1) La substance de ce chapitre (auquel je n'ai pas trouvé de textes correspondants dans le *Ginnat Egôz*) est tirée de Maïmonide : voir *Guide* I, 53, II, 18 (pp. 138-143) et *Hilkôt Yesôdé ha-Tôrâh* II, 10. La démonstration scripturaire des §§ 9-12 est du cru de l'auteur qui a pu cependant se souvenir pour la dernière preuve (*Isaïe* XLIII, 7 : « tout ce qui est appelé par mon nom... je l'ai créé pour ma gloire... ») de *Guide* II, 13 (surtout pp. 92-93 Munk). Ce qui est plus important, c'est que les données maïmonidiennes sont exploitées dans la perspective propre à notre auteur. Le problème de Maïmonide était de démontrer la possibilité rationnelle de la « nouveauté » du monde. Il faisait voir que celle-ci n'était point, contrairement à ce que prétendaient les partisans de l'éternité, incompatible avec l'immutabilité de Dieu. Ici, c'est l'immutabilité divine qui est mise en question par le fait, nullement problématique, de la création du monde. En réalité, dans le système émanatiste de notre écrit l'immutabilité divine est le motif profond de l'adventicité de l'Univers, une fois admis que le processus d'émanation a été déclenché par un acte de la Volonté.

creuset, mais à la diversité des matériaux soumis à l'épreuve. Ainsi se comprennent les nombreuses locutions bibliques qui, interprétées au pied de la lettre, feraient croire aux fréquentes modifications de la volonté divine provoquées par les fluctuations des attitudes humaines.

Les « treize attributs » (*Exode* XXXIV, 6-7), l'amour que Dieu est dit porter à certains hommes, le ressentiment qu'il est censé nourrir contre d'autres, sa proximité et son éloignement, la pureté et la souillure de l'homme, toute cette phraséologie traduit cette seule vérité : éprouvés par une force unique, les actes variés des hommes engendrent des conséquences salutaires ou funestes sans qu'aucune altération affecte la force probatrice elle-même[1].

La morale est, dirions-nous peut-être, hétéronome ; elle est l'expression d'un ordre immuable qui est la volonté même de Dieu. Mais au contact de cet ordre, la liberté des options humaines engendre d'elle-même les conséquences de ses œuvres[2].

Ici surgit cependant (chapitre VI) un nouveau problème, non moins grave. S'il faut, pour sauvegarder l'immutabilité divine, accepter une sorte d'automatisme des sanctions auquel Dieu n'a point part, ne sommes-nous pas acculés à refuser toute efficace et même toute signification à la prière ? A quoi bon supplier : « pardonne-nous, notre Père », dès là que, impurs, nous devons nécessairement périr puisque tout s'accomplit selon nos œuvres. Du reste, Dieu ne change pas sous l'action de nos supplications.

Nous employons, ne pouvant pas faire autrement, les ressources du langage humain. Les formules liturgiques n'ont cependant d'autre sens que la proclamation de la souveraineté de Dieu, de sa providence et de sa justice, ni d'autre effet que la purification de nos âmes. D'ailleurs, si nous omettions d'implorer le pardon divin et de demander notre subsistance, nous perdrions le sentiment de notre culpabilité et oublierions la bienveillance de Dieu à notre égard. Nos âmes purifiées par la prière ou plus exactement par l'abandon effectif du mal que les paroles font simplement traduire, nous nous rapprochons de Dieu. Ainsi donc Dieu ne subit aucun changement du fait de nos prières : tout dépend de l'orant, de sa purification, de son amendement réel.

(1) La doctrine exposée dans ce chapitre s'inspire de la conclusion du *Ginnat Egôz* (fol. 74 *a-b*) où l'on trouve notamment la théorie du « creuset », et du *Guide*, I, 53, surtout du morceau correspondant à la traduction de Munk, p. 207-208, où l'exemple des multiples actions du feu sert à illustrer la thèse selon laquelle « la diversité des actions ne suppose pas l'existence d'idées diverses dans l'agent », et par conséquent l'indistinction des attributs essentiels en Dieu, problème traité ici dans un contexte un peu différent, à la fin du chapitre IV. L'exemple illustrant la double action du soleil semble être emprunté à Ibn 'Ezra (commentaire sur l'*Ecclésiaste*, introduction) chez qui il intervient dans la solution du problème du mal.

(2) Du rôle de la liberté, si nettement souligné dans les « Neuf Chapitres », il n'est pas question dans le *Ginnat Egôz*.

A partir du chapitre VII, la méthode va changer : jusqu'ici nous nous sommes laissés conduire par la raison ; désormais ce sont les données de la « tradition de la Loi révélée » qui nous serviront de guide, le but restant le même : connaissance de l'unité divine.

Connaître Dieu, à la mesure du moins de notre présente condition charnelle, c'est Le distinguer de tout être créé. Pour cela, la révélation nous fournit un moyen que tout l'effort des philosophes a été impuissant à nous donner : le nom de Dieu, son nom propre, celui qui désigne son essence, non pas une de ces périphrases que les philosophes n'ont jamais su dépasser, « cause » ou « agent ».

En fixant son intention sur le Grand Nom de Dieu, l'homme, sachant devant qui il se trouve, est à même de progresser dans la voie de la perfection ; son oraison ne sera pas purement verbale ; son âme purifiée va pouvoir se joindre aux hiérarchies célestes qui n'entendent que la prière prononcée dans le langage adéquat à la pensée ; c'est ainsi qu'il faut comprendre l'enseignement du Talmud *(Sabbat*, 12 *b)* : « les anges de service n'entendent point la langue araméenne »[1].

La méditation assidue, de plus en plus approfondie du Grand Nom intensifie d'autant le désir que nourrit l'âme d'adhérer à son Créateur au point de ne plus être séparée de Lui. C'est dans ce sens que l'Écriture commande : « à Lui vous adhérerez » (*Deutéronome* XIII, 5).

Les deux derniers chapitres de l'écrit exposent les données soi-disant traditionnelles sur les noms divins. En réalité, il s'agit d'un abrégé des spéculations de la première partie du *Ginnat Egôz*, le « Traité des Noms Divins »[2].

(1) Le raisonnement de l'auteur paraît être le suivant. La langue hébraïque nous fournit le nom propre de Dieu, qui permet, si l'on peut dire, de l'identifier sinon le connaître intimement. C'est donc en cette langue seule que l'on peut s'adresser à Dieu de façon adéquate, c'est-à-dire le prier correctement et se joindre de la sorte aux hiérarchies célestes. Ainsi compris, le chapitre possède son unité interne et ne se borne pas à juxtaposer deux thèmes comme je l'affirmais à tort dans mon introduction hébraïque, p. 106, lig. 1-2.

(2) Voici le détail des correspondances :

« *Neuf Chapitres* »	*Ginnat Egôz*
VIII, 1-23	fol. 4-5, 8*c-d*, 9*c*-10
IX, 1	fol. 11*b*
IX, 2	fol. 5*d*-6*a*
IX, 3	fol. 11*b*
IX, 4	fol. 13*d*-14*a*
IX, 5	fol. 13*c-d*
IX, 6	fol. 13*b-c*
IX, 7, 9, 14	fol. 17*a*
IX, 10-11	fol. 15*d*-16*a* (cf. 36*a*)
IX, 12-13, 15	fol. 17*b-d*
IX, 16-18	fol. 18*b* (cf. 45*a-b*)

Les deux références entre parenthèses concernent des textes figurant dans la seconde partie du *Ginnat Egôz*.

Le Tétragramme *(YHWH)* exprime à titre exclusif la plénitude de l'essence et de la subsistance de Dieu. La tradition le dit avec raison coexister à Dieu, antérieurement à la naissance du monde[1]. Les autres noms divins, « périphrases » ou « surnoms » connotant l'un ou l'autre aspect de l'activité divine, dérivent de ce Grand Nom, tout comme dans l'ordre ontologique la totalité des êtres procède de l'essence du Créateur.

Les noms divins s'échelonnent dans une suite hiérarchique. Au-dessous du Tétragramme, le « Je suis « *(Ehyeh)* de l'*Exode* (III, 14), ensuite *Yah*, abrégé du Tétragramme, *Elohim*, *Adonay*, *Shadday*, *YHWH* (lu *Adonay) Ṣebâ'ôt* et *Elohim Ṣebâ'ôt*[2].

Le Tétragramme exprime l'être. Être immuable, à preuve aussi le fait que les douze permutations possibles des quatre lettres qui le composent ne traduisent nulle autre notion que celle de l'être, ce qui n'est le cas d'aucun autre nom divin[3].

Ehyeh, premier dérivé du Tétragramme, symbolise la procession de toutes choses à partir de l'essence divine. Le « Livre de la Création » (I, 13) qui ramène la constitution de l'univers aux six permutations des trois lettres différentes du Tétragramme *(YHW)* enseigne exactement la même vérité puisque la valeur numérique des deux groupes de lettres est identique[4].

(1) Il s'agit d'un passage, souvent commenté par les théologiens et les kabbalistes, de l'écrit *Pirqé Rabbi Eli'ezer*, chapitre III : « Avant la création du monde, il n'y avait que le Très-Saint et son nom seul » (j'emprunte cette traduction à Munk, *Guide* I, 61, p. 271 ; tout le chapitre de Maïmonide est à relire pour l'intelligence du morceau qui nous occupe). Au sujet des « Chapitres de Rabbi Eliezer » on peut voir B. Heller, *Encyclopaedia Judaica*, article *Aggadische Literatur*, t. I, col. 1030 sq.

(2) Cette liste n'est pas exhaustive puisque nous rencontrerons tout à l'heure une observation relative à *El*, ayant même sens qu'*Elohim*, « Dieu ». — *Adonay*, « Seigneur », est le substitut du Tétragramme dont la prononciation, interdite, a été livrée à l'oubli. — Deux interprétations de *Shadday* seront proposées dans la suite du texte. — Les deux derniers noms : « Seigneur (ou) Dieu des Armées » sont, à la suite de la Bible, devenus le patrimoine commun de la liturgie juive et chrétienne. — Les exégètes de nos jours sont loin de s'accorder sur l'interprétation philologique de *YHWH* et de *YHWH Ṣebâ'ôt ;* une liste, déjà à augmenter, de travaux récents dans *Biblica* 34, 1953, *Elenchus Bibliographicus*, p. 147* sq.

(3) Dans *YHWH*, les ésotéristes juifs discernent la racine HYH « être ». C'est pourquoi ils le désignent comme *shêm hawâyâh*, ce qui signifie à la fois « le nom composé des lettres *Yod Hé Waw Hé* » et « nomen essendi ». Comme ce nom comporte trois lettres différentes, le nombre des combinaisons (un des procédés fondamentaux de la Kabbale) de celles-ci est de douze. Or aucune de ces combinaisons (le texte en donne la liste) ne coïncide avec un mot hébreu que l'on puisse rattacher à une autre racine. Par conséquent, pour le Kabbaliste, la totalité des permutations du Tétragramme est centrée sur l'être. Par contre, si l'on prend un nom divin comme *El* = *Aleph Lamed*, ces deux lettres interverties donnent *lô'*, « non », c'est-à-dire la négation même de l'être, donc de la divinité, ainsi que le fait remarquer VIII, 13.

(4) *Aleph* (1)+*Hé*(5)+*Yod* (10)+*Hé* (5) = 21 ; *Yod* (10)+*Hé* (5)+*Waw* (6) = 21. L'isopséphie *(gematria)* est une autre méthode essentielle de la Kabbale.

La connaissance de ce nom éminent, mais cependant inférieur au Tétragramme[1], est le degré suprême auquel soit parvenu Moïse, prophète privilégié entre tous. Le mystère du Grand Nom exprimant l'essence même de Dieu lui demeura interdit, car s'il lui fût accordé de le connaître, il eût possédé la pleine compréhension de l'essence divine, or le connaissant est supérieur à l'objet connu[2].

Yah symbolise le gouvernement divin du monde[3].

Elohim est dit de l'action divine se manifestant dans la nature[4].

Adonay exprime la souveraineté de Dieu dans le monde[5].

Shadday connote l'autarcie, selon d'autres la supériorité du décret divin par rapport à la détermination astrale[6].

La désignation *YHWH Ṣebâ'ôt* n'étant pas attestée dans le Pentateuque, est postérieure à Moïse. Elle exprime la souveraineté de Dieu sur les trois mondes.

Le triple « Saint » de la vision d'Isaïe (VI, 3) traduit la séparation de Dieu d'avec la totalité du créé constitué par les trois mondes qu'Il porte[7].

* * *

Jetons un regard rétrospectif sur cette analyse déjà longue quoique point exhaustive.

Notre petit traité mérite pleinement son titre. Il scrute effectivement l'unité divine sous son triple aspect d'unicité, de simplicité et de séparа-

(1) Ici intervient la seconde critique à l'adresse de Maïmonide (*supra*, p. 86, n. 5).

(2) Voir *supra*, p. 89, n. 1.

(3) Le *Ginnat Egôz*, fol. 10*b*, lig. 2-3) résume ainsi la doctrine relative aux trois noms *YHWH, Ehyeh, Yah :* « ces trois noms constituent le mystère des *nomina essendi* en lesquels sont renfermés (le) Primordial, (l')Adventice et (le) Gouvernement », c'est-à-dire Dieu en soi, Dieu créateur, Dieu providents.

(4) IX, 1-6. — A la suite du *Ginnat Egôz* qu'il résume, notre texte se livre à une minutieuse analyse ésotérique du nom considéré qu'il serait trop long d'exposer ici. Retenons-en seulement deux moments. *Elohim* est le seul nom divin employé dans le récit de la création, ce qui montre bien qu'il exprime l'activité, si l'on peut dire, démiurgique. La valeur numérique de ses lettres est de 86, égale à celle de *H Ṭ B' ha-ṭeba'*, « la nature ».

(5) IX, 8-12 (le § 7 forme transition entre l'étude successive de deux noms divins ; ce sera aussi le cas du § 16 ; l'effort de composition est visible). — Ici intervient une autre isopséphie célèbre dans la Kabbale : *Adonay* vaut 65 = *HYKL, hékal,* « le sanctuaire », c'est-à-dire le réceptacle sensible, la forme prononcée du Nom ineffable.

(6) IX, 13-15. — La première interprétation est celle de Maïmonide *Guide* I, 63, p. 284-285, à la suite de *Pirqé Rabbi Eli 'ezer*, chap. III) ; la seconde, que les « Neuf Chapitres » citent plutôt pour mémoire, sans l'accueillir avec grande conviction, a pour auteur Abraham Ibn 'Ezra.

(7) IX, 17-18. — Pour le thème du portage, voir ci-dessus, p. 90, notes 2 à 4. — Données sur l'exégèse philosophique du *Trisagion*, dans *Juda ben Nissim...*, p. 96, n. 3, 97, n. 4 (et pour l'ensemble, pp. 95-98).

tion. Le premier aspect est, au vrai, seulement effleuré, sans doute parce que le travail théologique antérieur l'avait suffisamment approfondi. La simplicité, qui écarte de Dieu toute composition, même celle purement conceptuelle des attributs d'essence, signifie sur le plan philosophique l'opposition radicale entre l'essence pure incausée et subsistante par soi et la complexité croissante du causé qui ne subsiste que par sa forme (chap. II). Sur le plan théologique, l'immutabilité divine servira à mettre en relief la pure grâce de l'acte créateur volontaire (chap. II et IV), ainsi que la liberté de l'homme responsable subissant l'épreuve de l'ordre divin invariable (chap. V) et possédant dans la prière une méthode d'introspection en même temps qu'un moyen d'extériorisation verbale du renoncement au péché (chap. VI).

La séparation, troisième aspect de l'unité, est présentée, elle aussi, sur les deux plans : saisie rationnellement à travers le schème cosmologique habituel (chap. III), et pénétré plus profondément par la méditation du Grand Nom et la compréhension exacte de la valeur des autres désignations, non point de l'essence, inaccessible et inconnaissable, mais des manifestations et des activités divines (chap. VII-IX).

Le Dieu des philosophes, essence subsistante dans son aséité et dans l'indistinction de ses attributs, point de départ de l'émanation et fondement ultime de la réalité du multiple hiérarchisé ; le Dieu de la création volontaire, auteur de l'ordre moral, fin des aspirations mystiques et pourtant radicalement *autre*, de la piété juive ésotériste, tel est le diptyque que nous offrent les « Neuf Chapitres sur l'Unité de Dieu ».

En dépit du climat mystique dans lequel se situe tout l'exposé doctrinal, on y sent souffler un vent d'intellectualisme. La connaissance est le préambule indispensable de la croyance, encore que la vie spirituelle soit affaire de « foi et d'abandon ». Le salut se gagne par la connaissance, encore que celle-ci se trouve à la fois dépassée et parachevée par la méditation mystique du Nom ineffable du Dieu inconnu dans son essence. La soumission même à la loi divine ne peut être que la suite d'une conviction intellectuelle fondée. Nous reconnaissons ici des constantes de la théologie arabo-juive, telles qu'elles se manifestent, malgré toute la diversité des positions philosophiques et des attitudes spirituelles, chez Saadia, chez Bahya et chez Maïmonide. A cet égard, notre traité reste bien, nous semble-t-il, dans la ligne des spéculations théologiques antérieures. Si cette ligne est pourtant infléchie dans le sens de la Kabbale, il s'agit là d'un ésotérisme fort modéré, nullement théosophique. Pas plus que dans le *Ginnat Egôz*, aucune allusion n'est faite ici aux grandes thèses de la Kabbale « classique » : vie intérieure de la Déité inconnue s'épanouissant dans les dix *sefirôt*, dualisme plus ou moins radical du bien et du mal, fonction et efficacité théurgique de l'acte humain.

Il demeurera réservé à d'autres tentatives d'harmonisation de confronter et de concilier une Kabbale plus riche, plus luxuriante avec la pensée

philosophique d'inspiration néoplatonico-péripatéticienne. Sur leur plan propre, les « Neuf Chapitres » représentent néanmoins un essai nullement négligeable, et nous ne croyons pas avoir fait œuvre vaine en les signalant à l'attention des médiévistes.

Georges VAJDA.

ADDENDUM (p. 90, notes 2 à 4). — Il y aurait beaucoup à dire sur le thème « Dieu porte l'Univers ». L. ZUNZ a dressé une longue liste de textes l'illustrant, que l'on pourrait augmenter à volonté : *Die Synagogale Poesie des Mittelalters*, 2e éd., Francfort 1920, pp. 509-511. Voir aussi *Juda ben Nissim...*, p. 125-126.

GUILLAUME D'OCCAM, CRITIQUE DES PREUVES SCOTISTES DE L'UNICITÉ DE DIEU

Guillaume d'Occam a critiqué à peu près toutes les thèses essentielles de la philosophie scotiste. Le meilleur moyen de montrer avec quelle minutie et dans quel esprit il l'a fait est peut-être l'analyse un peu poussée d'un exemple. Afin de ne pas retenir trop longtemps l'attention du lecteur, on a choisi le problème de l'unicité de Dieu, dont l'examen peut tenir dans un assez petit nombre de pages.

Duns Scot semble s'être montré particulièrement soucieux de prouver qu'il n'y a et qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Dans l'*Opus oxoniense* il ne mentionne pas moins de sept « voies » permettant d'aboutir à cette conclusion. Si l'on remarque qu'à diverses reprises des bifurcations s'offrent, en cours de route, à la pensée, c'est, en définitive, une dizaine de preuves que l'on pourrait distinguer. Duns Scot expose chacune d'elles avec soin, il l'examine jusque dans ses moindres détails ; il ne lui suffit pas que telle ou telle proposition semble aller de soi, il la prouve. Que ce souci de rigueur s'explique par la nature même de son génie, on en convient. Mais ne faut-il pas aussi faire leur part aux circonstances ? Reportons-nous au texte même de Duns Scot. Aussitôt après avoir énoncé le problème, il écrit : « Quelques uns disent que cette conclusion n'est pas rationnellement démontrable et qu'elle n'est tenue que par la foi »[1]. Scot ne nomme pas les penseurs auxquels il fait allusion. Mais, ainsi que le note Lychett[2], il pensait sans doute à Guillaume de Ware, qui avait précisément enseigné cette doctrine[3]. Or Guillaume avait été le maître de Duns Scot. Comment, renonçant à le suivre, Scot n'aurait-il pas éprouvé le besoin de fournir des raisons nombreuses et de donner à ces raisons toute leur force ? D'autre part, le passage de Duns Scot que

(1) « Dicunt aliqui quod haec conclusio non est demonstrabilis, sed tantum accepta per fidem » Dist. II, q. 3, édit. Wadding, t. V, p. 288.

(2) *Ibid.* Comment. 1.

(3) *I Sent.*, dist. 2, q. 1. Cette question a été éditée par P. Muscat dans *Antonianum*, II, 1927, p. 344-350, sous le titre *Guillelmi de Ware quaestio inedita de unitate Dei.*

l'on vient de citer le laisse suffisamment entendre, Guillaume devait avoir laissé après lui des disciples. Il n'est donc pas surprenant que la démonstration élaborée par Duns Scot ait soulevé des critiques et que certaines, au moins, de ces critiques lui soient venues du côté de l'ordre franciscain.

La principale, et peut-être la première en date, fut celle de Guillaume d'Occam.

Guillaume a critiqué les preuves de Duns Scot à deux reprises : une première fois dans son *Commentaire des Sentences*[1], ensuite dans la première question de son premier *Quodlibet*. Ces deux critiques présentent, on le verra, des différences notables. Néanmoins elles s'harmonisent, elles se complètent. On pourrait donc les fondre en un seul exposé. Mais, en le faisant, on ne mettrait peut-être pas suffisamment en lumière tout ce que cette critique offre d'ampleur, de variété et de richesse. Suivons donc Guillaume pas à pas.

Dans le *Commentaire des Sentences* Guillaume commence par reproduire, avec sa fidélité coutumière, la pensée de Duns Scot. Scot, remarque-t-il, établit d'abord que l'être premier est l'être nécessaire ; d'où il conclut que cet être est nécessairement unique[2]. Les raisons que donne Duns Scot sont au nombre de trois. Un argument plus général leur sert de confirmation.

1° Si deux natures étaient des êtres nécessaires, elles se distingueraient l'une de l'autre par des réalités, par des raisons ou perfections réelles propres à chacune d'elles. Appelons ces raisons A et B. Deux hypothèses se présentent. Ou bien ces raisons A et B sont des raisons d'exister nécessairement ou elles ne le sont pas. Si elles le sont et si, en plus de cela, les deux natures sont formellement des êtres nécessaires par ce qu'elles ont en commun, chacune de ces natures est formellement un être nécessaire en vertu de deux raisons réelles. Or cela est impossible. En effet aucune de ces raisons n'est incluse dans l'autre. Supposons l'une d'entre elles abolie, la nature restera encore un être nécessaire grâce à la deuxième. Quelque chose serait donc un être nécessaire en vertu d'une raison dont il pourrait être privé sans que son caractère d'être nécessaire ne soit aucunement altéré. Dirons-nous qu'aucune de ces natures n'est formellement un être nécessaire à cause des raisons par lesquelles elle diffère ? Dans ce cas ces raisons ne sont pas des raisons d'exister nécessaire-

(1) Dist. 2, q. 10. La plus grande partie de cette question a été éditée de nouveau par Evan Roche dans *Franciscan Studies*, t. VIII, 1948, p. 177-191, d'après les manuscrits de Florence, de Troyes, de la Mazarine et de Balliol College. Le texte que donne E. Roche présente quelques variantes de détail et trois additions dont deux couvrent respectivement 10 et 12 lignes de texte. Dans les références les nombres renvoient aux pages de l'article de Roche.

(2) « Primo probat quod tale principium est necesse esse ; secundo ex hoc arguit quod est tantum unum ». *Loc. cit.* F, p. 180. Cf. *Opus Oxon.*, dist. 2, q. 2, a. 3, p. 258.

ment. D'où il suit qu'aucune n'est incluse dans l'être nécessaire, car toute entité qui n'est pas de l'être nécessaire est de soi de l'être possible, et rien de possible n'est inclus dans l'être nécessaire, puisque l'être nécessaire ne renferme rien qui ne soit de l'être nécessaire ou la raison d'exister nécessairement[1].

2° Les espèces se comportent comme les nombres. Il est donc impossible que deux natures semblables, à plus forte raison deux natures, causes premières et suprêmement éminentes, existent dans l'univers[2].

3° Un même effet ne saurait avoir deux causes totales, deux causes parfaites dans le même ordre de cause, puisque, dans cette hypothèse, il aurait pour cause quelque chose en l'absence de quoi il serait néanmoins parfaitement causé. Si donc il y avait deux fins ultimes des êtres, les êtres ordonnés à l'une de ces fins ne le seraient pas à l'autre ; ils ne formeraient pas un seul univers[3].

4° Enfin un même ordre de dépendance ne peut pas comporter deux termes ultimes et totaux, car l'un de ces termes pourrait faire défaut sans que cette dépendance cessât d'exister. L'ordre envisagé en serait donc indépendant. Or tous les autres êtres dépendent essentiellement de la cause première, de l'être suprêmement éminent et de la fin. Il y a donc une nature unique de laquelle tous les autres êtres dépendent selon cette triple dépendance[4].

Ayant ainsi reproduit, à peu près textuellement, l'argumentation de Duns Scot, Guillaume présente ses critiques.

Il faut, écrit-il, concéder à Duns Scot sa conclusion. Les trois dernières raisons qu'il développe sont probables. La première est absolument sans valeur[5].

En effet, elle repose sur la proposition suivante : Quand deux choses se ressemblent et diffèrent, autre est ce par quoi elles se ressemblent, autre, ce par quoi elles diffèrent. Chacune d'elles renferme donc un élément commun, racine de la ressemblance, et un élément propre, racine de la différence. Ce principe est faux d'une fausseté absolue : deux individus simples « se ressemblent et diffèrent par eux-mêmes » par la totalité de leur être, « sans aucune distinction »[6].

(1) *I Sent.* dist. 2, q. 10 F, p. 180. *Cf. Opus Oxon., loc. cit.*

(2) *Loc. cit.* F, p. 180 *Opus Oxon.*, p. 258.

(3) *Loc. cit.*, F, p. 180-181. *Opus Oxon.*, p. 258.

(4) *Loc. cit.* F, p. 181, *Opus Oxon.*, p. 258-259.

(5) « Quamvis conclusio sit concedenda et tres ultimae rationes sint probabiles, tamen prima ratio simpliciter non valet ». *Loc. cit.* N, p. 188.

(6) « Fundatur in ista propositione : quandocumque aliqua conveniunt et differunt, per aliud conveniunt et per aliud differunt et, per consequens, utrumque illorum includit rationem communem in qua conveniunt et propriam per quam distinguuntur. Et ista propositio ostensa est simpliciter falsa, quia duo individua simplicia seipsis, sine omni distinctione, conveniunt et differunt ». N, p. 188.

En outre, admettons avec Duns Scot que deux dieux se ressembleraient par un élément commun, l'être nécessaire, et différeraient par des raisons propres. Il nous faudra de même concéder que Dieu et la créature se ressemblent dans l'être et qu'ils diffèrent réellement par les raisons qui leur sont propres. Si donc la preuve de Duns Scot est bonne, il doit y avoir en Dieu deux raisons. Alors je pose la question que Duns Scot posait : ou bien chacune de ces raisons est formellement la raison d'exister nécessairement ou elle ne l'est pas, et je poursuis, comme lui, mon raisonnement[1].

Au reste entre les deux raisons qui seraient incluses en Dieu il y aurait soit distinction réelle, soit distinction formelle, soit distinction de raison. On ne peut pas admettre la première hypothèse, puisque, Duns Scot en convient, la nature déterminée par une différence réelle n'est pas réellement distincte de cette différence. Il faut donc opter pour la seconde hypothèse. Qu'il y ait en Dieu des raisons formellement distinctes, c'est un fait. Mais alors j'argumente comme argumente Duns Scot : ou bien chacune de ces raisons est la raison d'exister nécessairement ou elle ne l'est pas[2].

On objectera : Quand quelque chose se divise il n'a pas de soi l'actualité ultime d'exister, il l'attend de ce par quoi il est divisé. Si donc il y avait plusieurs êtres nécessaires, l'être nécessaire serait divisé par les raisons propres à ces êtres ; il serait donc en puissance, il n'aurait pas de soi l'actualité ultime d'exister. Or il n'en est pas ainsi en Dieu, car l'essence divine ne se divise pas, elle n'est pas en puissance à l'égard des raisons propres aux personnes. Elle a donc de soi l'actualité ultime d'exister, puisque ces raisons propres ne sont pas formellement la raison d'exister nécessairement[3].

On peut donner deux réponses à cette objection. Premièrement, quelque chose peut être commun à plusieurs autres sans, en elles, être divisé. Bien plus rien de ce qui est commun ne se divise dans les choses auxquelles il est commun, parce qu'il n'est pas en elles. Mais tout en restant un, sans recevoir absolument rien, sans que rien ne vienne s'y adjoindre, il se

(1) « Sicut isti duo dii convenirent in necesse esse et differrent suis propriis rationibus, eodem modo quo hoc conceditur concedendum est quod Deus et creatura conveniunt in entitate et differunt suis propriis rationibus realiter. Et, per consequens, si ratio ista sit bona, Deus includeret duas rationes et quaero, sicut ipse quaerit : aut utraque illarum est ratio formaliter necessario essendi aut non, et procedo sicut ipse procedit ». N, p. 188.

(2) « Si oportet talia includere duo, aut necesse est quod illa sint distincta realiter aut formaliter aut tantum secundum rationem. Non primo modo, quia ipse dicit quod natura contracta per differentiam realem non distinguitur realiter a differentia contrahente. Si secundo modo, hoc modo de facto reperitur in Deo quod sunt ibi aliqua formaliter tantum. Et tunc quaero et arguo sicut ipse : aut utraque illarum est ratio necessario essendi aut non » N, p. 188.

(3) N, p. 189.

divise entre les êtres auxquels il est commun. Il en va de lui comme des mots. Un mot se divise entre les choses qu'il signifie et cependant il n'est pas divisé en elles et rien ne s'y adjoint du fait qu'il se divise ainsi. Lors donc qu'il existerait plusieurs êtres nécessaires, il ne résulterait pas nécessairement de là que chacun de ces êtres inclurait des raisons réellement ou formellement distinctes[1].

Deuxièmement, il n'y a aucune raison pour que tels éléments formellement distincts soient des composants plutôt que tels autres. Dès lors ou bien tous les éléments formellement distincts constitutifs d'un tout par soi le composent ou nul ne le fait, tout comme les réalités constitutives d'un tout par soi en sont des composants ou aucune ne l'est. Toutes les raisons formellement distinctes dont l'une a quelque priorité sur l'autre se comportent donc de telle sorte que chacune d'elles est en puissance de l'autre ou qu'aucune ne l'est. Si donc il y avait plusieurs êtres nécessaires, chacun de ces êtres incluerait des raisons distinctes dont l'une serait en puissance d'une autre formellement distincte d'elle. Puisque nous admettons qu'en Dieu il y a distinction formelle entre l'essence et la relation et que l'essence jouit d'un certaine priorité sur celle-ci, il nous faudra conclure que l'essence divine est en puissance de la relation[2].

La deuxième preuve ne renferme pas comme la première de proposition manifestement fausse. Toutefois il faudrait prouver que toutes les formes, toutes les espèces se comportent à la façon des nombres, c'est-à-dire sont

(1) « Contra hoc arguitur dupliciter. Primo, quia, sicut probatum est prius, aliquid potest esse commune ad multa quod non dividitur in illis. Immo universaliter nullum commune dividitur in illis quibus est commune, quia nec est in illis ; sed ipsum manens unum, nihil penitus recipiens, nec aliquo sibi addito, dividitur in illa quibus est commune proportionaliter voci quae dividitur in sua significata, quae tamen vox non est in suis significatis divisa, nec aliquid sibi advenit propter hoc quod dividitur ; et ita quantumcumque essent plura necesse esse, non oporteret quod utrumque illorum includeret aliqua distincta sive realiter sive formaliter » N, p. 189. Dans ce passage Guillaume donne tour à tour au mot *dividi* deux sens que l'on pourrait appeler le sens réel et le sens logique. Ce sont ces deux sens qu'il distingue dans la *Somme de logique :* « Aliquid dicitur dividi quando alicujus totius per realem sectionem una pars separatur ab alia, sicut carpentor dividit lignum. Aliter accipitur quando, scilicet, sub aliquo uno, cujus una pars ab alia non separatur, sumuntur plura, sicut si dividam hanc vocem canis in sua significata sic dicendo : canis alius est animal latrabile, alius, sydus coeleste etc. hic non separo unam partem istius vocis *canis* ab alia, sed plura sumuntur ad quae illa est communis, et sic loquuntur logici de dividere ». I c. 34, édit. Oxford 1675, p. 61.

(2) « Non est major ratio quod ista formaliter distincta componant quam illa. Et ideo vel omnia distincta formaliter constituentia per se unum componunt vel nulla sicut omnes res facientes per se unum componunt essentialiter vel nullae. Ergo eadem ratione omnia distincta formaliter quorum unum est aliquo modo prius alio sic se habent quod unum illorum est in potentia ad reliquum vel nullum ; ergo, si essent plura neccesse esse, utrumque illorum includeret rationes distinctas quarum una esset in potentia ad aliam distinctam tantum formaliter. Eadem ratione, cum de facto in Deo ponamus essentiam et relationem distingui formaliter et essentia est aliqua prioritate prior relatione, sequitur quod essentia sit in potentia ad relationem ». N, p. 189-190.

telles que toujours l'une est plus parfaite et l'autre, moins. De cela on ne possède pas de preuve suffisante[1].

Dans les deux autres arguments Duns Scot prend pour accordé qu'un même ordre de dépendance ne saurait avoir deux termes ultimes et totaux. Cette proposition n'est pas universellement vraie[2].

A la fin de cette critique Guillaume fait allusion à d'autres preuves exposées ailleurs par Duns Scot. Ces preuves ajoute-t-il sont probables. Mais un contradicteur, impudent, le *protervus*, y ferait des objections auxquelles il ne serait pas facile de répondre[3].

Il était donc tout naturel que Guillaume revint, un jour ou l'autre, sur sa critique pour la compléter et la parfaire. C'est à quoi il s'est employé dans la première question du premier *Quodlibet*.

Deux différences sautent immédiatement aux yeux. Dans le *Commentaire* Guillaume discute quatre preuves. Dans les *Quodlibets* il en discute sept. Cette première différence s'explique. Dans le *Commentaire* Guillaume se reporte à la question 2, article 3, de la deuxième distinction de l'*Opus oxoniense* où Duns Scot prouve par quatre raisons qu'il ne peut y avoir qu'un être nécessaire. Dans les *Quodlibets* il se reporte à la question 3 où Duns Scot prouve qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu. Entre temps Scot a établi un ensemble de thèses qui lui permettent d'apporter sept preuves au lieu de quatre.

Autre différence. Dans le *Commentaire* Guillaume reproduit, à peu près textuellement, les preuves de Duns Scot avant d'en faire la critique. Dans les *Quodlibets* il n'en fait aucunement connaître le contenu. Que les sept preuves qu'il discute soient celles de Duns Scot, cela n'est pas douteux, puisqu'il commence ainsi sa critique : « Ad rationes Scoti in contrarium ».

Afin de permettre au lecteur de mieux suivre la critique que Guillaume fait de ces preuves on en donnera un rapide exposé[4].

Duns Scot commence par nous dire, dans la première preuve, que Dieu est une intelligence infinie et qu'un intellect infini connaît tout ce qui est intelligible d'une connaissance absolument parfaite[5].

(1) « Contra secundam rationem, quamvis non accipiat ita manifeste falsum sicut ista, tamen oporteret probare quod omnes formae se habent sicut numeri, ita, scilicet, quod semper una esset perfectior et alia imperfectior. Quod non est sufficienter probatum ». N, p. 190.

(2) « Una propositio quae accipitur in istis duabus rationibus scilicet quod nulla duo possunt esse totaliter terminantia dependentiam alicujus unius, non est universaliter vera ». N, p. 191.

(3) « Aliae duae rationes quas in alio loco facit ad probandam unitatem Dei sunt probabiles, quamvis posset aliquis contra eas protervire, quas protervias difficile esset improbare » p. 191. Ce passage manque dans l'édition de 1495.

(4) Sur les preuves de Duns Scot voir la pénétrante étude de Ét. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Études de philosophie médiévale, XLII), Paris, Vrin, 1952, p. 171-77.

(5) *Opus Oxon.* I, dit. 2, q. 3 n. 2, édit. cit., p. 288. Cf. *De primo principio*, édit. Roche, p. 148-150.

Aucune de ces propositions n'est susceptible de démonstration. C'est à la foi, et à elle seule, que nous devons de savoir qu'elles sont vraies. Et lors même qu'il n'en serait pas ainsi, la preuve manquerait encore de rigueur. Admettons, écrit Duns Scot, qu'il existe deux Dieux : A et B. Pourvu d'une intelligence infinie, A doit connaître B aussi parfaitement qu'il peut être connu, et donc le connaître par l'essence de B, puisque cette façon de connaître est la plus parfaite de toutes. Or cela est impossible, car, dans cette hypothèse, l'acte par lequel A connaîtrait B serait postérieur à B et ainsi A ne serait plus Dieu.

Qui ne voit le vice de l'argument? En disant que A connaît B par l'essence de B on peut entendre que B est la cause efficiente de la connaissance que A en possède. On part alors d'un faux supposé. Ou bien on veut dire que la connaissance de A a l'essence de B pour objet. Mais cela ne prouve pas que A soit postérieur à B. Dieu connaît les créatures et il les connaît dans leur essence sans qu'il leur soit, pour autant, postérieur et sans qu'il se trouve sous leur dépendance. Enfin on veut dire que A a une connaissance affirmative, simple et propre de l'essence de B, ou une connaissance équivalente. Et cela est vrai. Mais cette connaissance, A l'obtient en connaissant sa propre essence, parce que cette connaissance lui permet de juger entre lui-même et B aussi parfaitement que s'il se connaissait lui-même et connaissait B par deux actes différents[1].

On insiste. Un même acte, dit-on, ne saurait avoir, en même temps, deux objets adéquats, car, si un objet donne à une puissance sa pleine satisfaction, un deuxième est évidemment superflu. Il est donc impossible que A obtienne, par un même acte, la connaissance parfaite de soi-même et de B. Il ne peut pas l'obtenir par deux intellections distinctes : dans cette hypothèse il ne serait plus Dieu. Parler d'une pluralité de dieux c'est donc énoncer une impossibilité[2].

Quand on raisonne de la sorte on oublie qu'un objet peut être dit adéquat à deux points de vue. Au point de vue de l'attribution, l'objet adéquat est un « commun » prédicable de tous les objets qu'une puissance peut appréhender. Ainsi entendu, l'objet adéquat est nécessairement unique. Mais cet objet n'est ni A ni B. Au point de vue de la perfection, un objet est dit adéquat quand il présente une perfection égale à celle de l'acte. Alors rien n'empêche d'admettre deux objets adéquats pour un même acte, puisqu'on ne peut pas démontrer le contraire. Ainsi en est-il dans le cas envisagé par Duns Scot. L'objet adéquat de la connaissance de A est sa propre essence et aussi celle de B. Quant à la raison apportée par Duns Scot pour prouver la majeure de son syllogisme, elle est loin d'être concluante. Car d'une part on ne peut pas prouver que, B étant annéanti, A trouverait dans sa propre essence sa pleine satisfaction et

(1) *Quodl.* I, *q.* 1.
(2) *Opus Oxon., loc. cit.*, p. 288. Secundo ex parte intellectus.

d'autre part, si on pouvait le prouver, on aurait la ressource de dire qu'il y a pour A deux objets capables de le satisfaire pleinement[1].

La deuxième preuve de Duns Scot se présente, elle aussi, sous deux formes. Une volonté infinie est une volonté droite. Elle aime tout ce qui peut être aimé autant qu'il en est digne. Si B est Dieu, il est infiniment digne d'être aimé. La volonté de A l'aimera donc d'un amour infini. Mais cela est impossible. En effet, de par sa nature, un être aime son être plus que l'être d'autrui. Étant une volonté droite, la volonté de A est évidemment conforme à cette volonté naturelle. A s'aime donc lui-même plus que B. Et donc il n'aime pas B d'un amour infini. Considérons le problème à un autre point de vue. A jouit de B ou il en use. S'il en use, sa volonté n'est pas conforme à l'ordre ; elle n'est donc pas infinie. S'il en jouit et s'il jouit en même temps de lui-même, il trouve sa béatitude en deux objets qui ne dépendent pas l'un de l'autre. L'hypothèse est impossible. Comment une volonté totalement béatifiée par un objet pourrait-elle l'être par un autre dont, par hypothèse, la destruction ne diminuerait en rien la béatitude que le premier lui apporte[2] ?

Que de propositions, dans cette preuve, sont sujettes à caution ! Et d'abord il n'est pas démontré que A aime B, puisque beaucoup de philosophes ont admis que Dieu n'aime et ne veut rien d'autre que soi. Admettons que A aime B, il ne suit pas de là qu'il doive l'aimer infiniment, car il n'est pas prouvé que A et B soient infinis en perfection. Enfin on affirme qu'il est dans la nature de tout être de se préférer soi-même à tout le reste. Cela est vrai de l'être qui s'aime naturellement soi-même et qui aime autrui librement. Cela ne l'est pas d'un être qui aime naturellement, nécessairement tout ce qui peut être aimé. Or on ne peut pas démontrer que A aime librement ce qui n'est pas lui. Et lors même qu'on le pourrait, on n'aurait pas la preuve que sa volonté libre est conforme à la volonté naturelle, car ce qui fait une volonté droite ce n'est pas d'être conforme à la volonté naturelle, mais d'être conforme à la raison[3].

Sous sa deuxième forme cette preuve se heurte à des difficultés analogues. On ne peut pas prouver que A jouit de B, puisque on ne peut pas prouver que A connaît autre chose que soi. On ne peut pas non plus prouver qu'il est impossible que A trouve sa béatitude dans deux êtres capables de la lui procurer. Enfin il n'est pas prouvé que A trouve sa béatitude parfaite en lui-même ou en B[4].

La troisième preuve de Duns Scot tient en peu de mots. Une volonté conforme à l'ordre peut désirer un bien plus grand qu'un autre et l'aimer davantage. Supposons qu'il existe plusieurs biens infinis. Il y aura en eux tous plus de bonté qu'en un seul. La volonté pourra, sans sortir de l'ordre,

(1) *Quodl.* I, *q.* 1.
(2) *Opus Oxon.*, n. 3, p. 291.
(3) *Quodl.* I, q. 1. Cf. IV, q. 2.
(4) *Quodl.* I, q. 1.

aimer tous ces biens pris ensemble plus qu'un seul. C'est donc qu'aucun bien infini ne lui procure un parfait repos. Or il est contraire à la nature du bien d'être infini et de ne pas satisfaire pleinement la volonté[1].

La preuve est solidement construite. Il faut en admettre la conclusion : savoir que A peut aimer A et B plus qu'il ne s'aime lui-même. Mais on ne peut pas démontrer que la volonté doit trouver son parfait repos dans A ou dans B, parce qu'on ne peut pas démontrer que l'un ou l'autre est infini en perfection[2].

La quatrième preuve a la puissance infinie de Dieu pour principe. Un même effet ne saurait avoir deux causes totales dans le même ordre de causes. En voici la preuve. Tout effet dépend essentiellement de la cause qui le produit. Supposez qu'un effet C ait deux causes totales A et B. Il n'y aura plus entre elles et lui de dépendance essentielle. En effet, si une chose peut exister sans qu'une autre existe, la première ne dépend pas essentiellement de la seconde. Or C peut exister sans que A ou B existe, puisque, en tant que cause totale, A ou B suffit à le produire. L'impossibilité de deux causes totales pour un même effet est donc une certitude. Or une puissance infinie est cause totale de tout effet quelconque et elle l'est à titre de cause première. Dès lors aucune autre puissance ne peut produire cet effet. Une puissance infinie est donc nécessairement unique[3].

En raisonnant de la sorte Duns Scot confond la cause totale suffisante, c'est-à-dire celle qui, sans le concours de rien d'autre, suffit à produire l'effet, et la cause totale exclusive, c'est-à-dire celle qui suffit à produire l'effet et sans laquelle l'effet ne saurait être produit. Au deuxième sens du mot un effet ne peut avoir qu'une seule cause totale. Au premier sens il peut en avoir deux. Ne voyons-nous pas le soleil et un feu ou encore deux feux produire une même chaleur et la produire à titre de causes totales ? Ainsi en est-il de A et de B. Ils sont l'un et l'autre causes totales suffisantes de C ; aucun n'en est la cause totale exclusive. Dès lors on voit ce qu'il faut penser de la raison apportée par Duns Scot pour prouver la majeure de son syllogisme. Quand un effet a deux causes totales il ne dépend essentiellement d'aucune, parce que chacune suffit à le produire lors même que l'autre n'existe pas[4].

On ferait une réponse analogue à l'argument que Duns Scot tire de la notion de cause finale. Un effet ne peut avoir deux causes finales totales, s'il s'agit de causes exclusives ; il le peut, s'il s'agit de causes totales simplement suffisantes. Vous entrez à l'auberge pour boire et pour manger.

(1) *Opus Oxon.*, n. 4, p. 292. *De primo principio*, p. 150.

(2) Ad illud de tertia via concedo totam istam deductionem et conclusionem quod voluntas potest plus ordinate amare A et B quam B solum, et dico quod non potest demonstrari quod voluntas quietaretur in uno illorum, quia non potest demonstrari quod sit infinitum intensive. *Quodl.* I, q. 1.

(3) *Opus Oxon.*, n. 4, p. 292. *De primo principio*, p. 150.

(4) *Quodl.* I, q. 1. Cf. II q. 2. I *Sent.* prol. q. 11 G ; II, q. 4 et 5 U.

Boire et manger sont l'un et l'autre causes totales suffisantes de votre acte, puisque, si vous n'aviez pas faim, le désir de boire pourrait vous faire entrer et vice versa[1].

On objecte que dans l'ordre des fins, comme en tout ordre, il ne peut y avoir qu'un seul terme excédant tous les autres. Rien ne le prouve. Deux hommes dépassent une pierre en perfection. Cette prérogative leur appartient au même titre. Aucun ne la possède par priorité[2].

La cinquième preuve est tirée de la notion d'infini. L'absolument infini ne peut être dépassé. Supposez qu'il existe plusieurs infinis ; il y aura en eux tous plus de perfection qu'en un seul. Aucun ne sera donc infini, puisqu'il sera dépassé. On le voit, l'infini répugne, par nature à la pluralité[3].

Qu'une pluralité d'infinis soit une contradiction, on l'accorde. Mais pour conclure de là qu'il ne peut y avoir qu'un seul Dieu il faudrait être capable de prouver que Dieu est infini en perfection. La raison naturelle ne peut pas[4].

La sixième preuve prend son point de départ dans la notion d'être nécessaire. Une espèce réalisable en plusieurs individus ne porte en elle rien qui en limite le nombre. Il peut donc y en avoir une infinité. Si vous faites de l'être nécessaire une espèce et si cette espèce peut comprendre plusieurs individus, elle pourra en comprendre une infinité. Mais l'être nécessaire a ceci de particulier que, s'il est possible, nécessairement il existe. Vous serez donc conduit à admettre qu'il existe une infinité d'êtres nécessaires. Le conséquent est faux, donc l'antécédent l'est aussi. D'où il suit que l'être nécessaire est unique. Au reste supposez qu'il en existe plusieurs, tout ce qui serait inclus dans l'un le serait, au même titre, dans tous les autres. Ces êtres nécessaires ne contiendraient rien par quoi ils se pourraient distinguer[5].

Une remarque suffit à faire justice du premier argument. La majeure en est fausse. En effet on ne peut pas nier que quelques astres sont de la même espèce. Or dans chacune de ces espèces le nombre en est si rigoureusement déterminé qu'aucune puissance ne saurait l'augmenter. Du moins c'est ce qu'affirment les philosophes et même quelques théologiens. Pourquoi l'être nécessaire ne serait-il pas, lui aussi, une espèce ne pouvant comporter qu'un nombre déterminé d'individus, deux par exemple[6].

(1) *Quodl.* I, q. 1, cf. *Opus Oxon.*, n. 4, p. 292-293.
(2) *Quodl.* I, q. 1.
(3) *Op. Oxon.*, n. 5, p. 293.
(4) *Quod.* I, q. 1.
(5) *Opus Oxon.*, n. 5, p. 293. Dans le *De primo principio*, p. 150) Duns Scot donne une formule plus ramassée et peut-être plus facile à saisir : « Species multiplicabilis est ex se multiplicabilis in infinita. Ergo, si necesse esse posset multiplicari, possunt esse talia infinita ; ergo et sunt, quia quodcumque necessarium, nisi sit, non potest esse ».
(6) Ita potest dici in proposito quod non potest probari quod essentia divina non determinat sibi dualitatem deorum. Et ita patet quod major est falsa » *Quodl.* I,

On objecte qu'il n'y aurait rien dans ces individus qui permette de les distinguer. C'est oublier que deux êtres simples diffèrent par tout ce qu'ils sont, *seipsis differunt*, et non par un quelque chose que l'un posséderait et que l'autre ne posséderait pas. De même deux êtres nécessaires, à supposer qu'ils existent, trouveront dans ce qu'ils sont ce par quoi ils diffèrent et ce par quoi ils se ressemblent, c'est-à-dire ce qui fait que le concept d'être nécessaire se dit de l'un et de l'autre dans un sens univoque[1].

Duns Scot présente enfin une septième preuve que, nous dit-il, il emprunte à Richard de Saint-Victor[2]. Un être tout-puissant, comme Dieu l'est, peut, par sa volonté, faire passer tous les possibles à l'existence, comme il peut les empêcher d'exister. Supposez deux êtres tout-puissants A et B. Chacun d'eux est libre, indépendant. Puisque tous deux sont également tout-puissants, chacun pourra rendre l'autre incapable de rien faire, non pas en le détruisant, comme quelques-uns l'ont imaginé, mais en enlevant à son vouloir toute efficacité par un vouloir opposé. Inutile d'objecter qu'ils pourraient se mettre d'accord par une sorte de pacte. Ce serait leur refuser la toute-puissance[3].

Admettons, ce qui n'est pas, que la toute-puissance de Dieu puisse être démontrée, on pourra toujours dire que la volonté de A est nécessairement conforme à celle de B, attendu qu'on ne peut pas démontrer que A et B veulent librement tout ce qu'ils veulent. Deux êtres tout-puissants peuvent donc coexister sans que la volonté de l'un réduise la volonté de l'autre à l'impuissance[4].

On voit par là ce que vaut cette raison inspirée d'Aristote : il n'existe qu'un seul univers, la raison naturelle peut le prouver. Or un univers ne doit avoir qu'un seul chef. Mais il n'est pas certain qu'il ne puisse y avoir qu'un seul monde. Et quand même il n'en existerait qu'un, il ne suivrait pas de là qu'il n'y a qu'un seul Dieu, car, nous l'avons dit, un même

Cf IV, q. 2 où nous lisons : « Non potest demonstrari quin sint multa necesse esse quorum nullum dependet ab alio ; et hoc forte posuerunt forte philosophi de intelligentiis ».

(1) « Dico quod duo necesse esse, si essent, nec conveniunt nec distinguuntur in aliquo, sed seipsis conveniunt in necesse esse, hoc est conceptus hujus necesse esse univoce et vere praedicatur de ipsis, et seipsis distinguuntur ». *Quodl.* I, q. 1. Après cette brève remarque Guillaume renvoie le lecteur à son *Commentaire des Sentences*, dist. 2, q. 10 où, nous l'avons vu, après avoir déclaré cette preuve de Duns Scot absolument sans valeur, il développe la critique dont il se contente de présenter ici les éléments essentiels.

(2) *De Trinitate*, II, c. 24, *P. L.*, t. 196, col. 914.

(3) *Op. Oxon.*, n. 6, p. 294.

(4) « Potest dici quod voluntas unius est naturaliter conformis alteri, ita quod naturaliter unus, quidquit vult alius, vult idem necessario ; et ideo si A vult aliquid esse, B non potest nolle illud esse vel velle illud non esse, quia non potest demonstrari quod B vult libere et contingenter et indifferenter ; et ideo non sequitur quod A potest facere B nullipotentem ». *Quodl.* I, q. 1.

effet peut avoir plusieurs causes totales et d'autre part, ainsi qu'on vient de le montrer, la coexistence de plusieurs dieux n'introduirait pas nécessairement le désordre dans le monde.

L'unicité de Dieu n'est donc pas une thèse que l'on puisse démontrer. C'est une vérité que nous tenons de la foi[1].

Il suffit de relire attentivement cette critique pour voir à quel point elle est minutieuse. Guillaume dissèque chacune des preuves proposées par Duns Scot ; il examine les unes après les autres les propositions qui s'y trouvent contenues ; il n'en est, pour ainsi dire pas une qu'il ne rejette, qu'il ne distingue ou qu'il ne déclare être venue de la foi. Il se refuse à admettre toute une série de notions essentielles dans la philosophie de Duns Scot, par exemple sa conception de l'objet adéquat d'une puissance, sa conception de la cause totale, sa conception de l'être commun. Pour Duns Scot l'être commun est une nature douée d'une communauté réelle que l'intellect ne produit pas mais qu'il découvre en elle[2]. Pour Guillaume d'Occam, l'être commun c'est ce qui peut servir d'attribut à tout ce qui est réel ou possible, c'est un concept et rien de plus. Tandis que, d'après Duns Scot, l'être commun se rencontre, en un sens, dans tous les objets desquels il est affirmé, d'après Guillaume il ne se trouve pas en eux ; *nec in illis est*, il ne s'y trouve pas plus qu'un mot ne se trouve dans les multiples objets qu'il désigne. Tandis encore que, pour Duns Scot, il y a dans les êtres semblables et différents un élément qui fonde leur ressemblance et un élément qui assure leur distinction, pour Guillaume, il n'existe rien de tel ; deux individus sont semblables et différents par la totalité de leur être, *seipsis... conveniunt et differunt*, sans qu'il soit besoin de faire aucune distinction. C'est donc du point de vue de son nominalisme ou de ce qu'on a coutume d'appeler de ce nom que Guillaume critique la première preuve retenue par Duns Scot pour établir qu'il ne peut y avoir qu'un être nécessaire.

Mais ce ne sont pas seulement deux doctrines, ce sont encore deux manières de penser que nous voyons s'affronter. Duns Scot l'a dit, et M. Gilson a montré qu'il a eu raison de le dire[3], les preuves que Duns Scot développe ne sont pas des preuves *a priori*. Elles n'ont ont pas moins un aspect à peu près exclusivement dialectique. Guillaume ne l'aurait pas réfuté complètement, il ne serait pas resté fidèle à une des tendances naturelles de son esprit s'il n'avait pas suivi Duns Scot sur son propre terrain. Aussi l'avons-nous vu dans la discussion de la première des preuves examinées dans le *Commentaire des Sentences* argumenter à la façon de Duns Scot et retourner ses propres arguments contre la thèse

(1) « Exhoc non sequitur quod potest demonstrari quod tantum est unum tale ; sed hoc tantum fide tenetur ». *Quodl.* I, q. 1.

(2) Gilson Ét., *Op. cit.*, p. 109-110.

(3) *Op. cit.*, p. 128-130.

qu'il soutient. Dans les *Quodlibets* nous voyons se manifester un autre aspect de son génie, la volonté de se laisser instruire par l'expérience et de préférer les leçons qu'elle nous donne à celles qu'une subtile dialectique semblerait imposer. C'est, par exemple, au nom de l'expérience qu'il affirme contre Duns Scot la possibilité de deux causes totales, soit efficientes soit finales, d'un même effet.

Maintenant la critique de Guillaume porte-t-elle ou ne porte-t-elle pas? Ce n'est pas le lieu d'en discuter : pour le faire c'est tout le problème de la valeur de ces deux philosophies qu'il faudrait d'abord trancher. Mieux vaut nous en tenir au point de vue strictement historique et nous demander si et dans quelle mesure la critique de Guillaume lui appartient en propre.

D'autres avaient-ils avant lui critiqué les preuves admises par Duns Scot? A ma connaissance, l'état actuel de la documentation ne permet pas d'en décider. Mais un point est dès maintenant définitivement acquis. Guillaume ne fut pas le premier, parmi les penseurs chrétiens, à soutenir que l'unicité de Dieu n'est pas rationnellement démontrable. Guillaume de Ware l'avait fait avant lui. Dans un ouvrage en préparation on reviendra sur l'attitude de celui qui avait été le maître de Duns Scot et l'on montrera que la critique qu'il fait des preuves connues de lui renferme un des principes essentiels de la philosophie occamiste. On tiendrait donc dans Guillaume de Ware un des chaînons qui relieraient peut-être Guillaume d'Occam à une vieille tradition. Et voilà encore un point sur lequel celui-ci ne serait peut-être pas le novateur dont on a tant parlé[1].

L. Baudry.

(1) D'après Muscat (*loc. cit.*, p. 342-343), qui renvoie à Michalski (*Le criticisme et le scepticisme dans la philosophie du* XIVe *siècle*, Cracovie, 1926, p. 35, 38, 41, 47), l'opinion de Guillaume de Ware aurait été adoptée par Gérard de Bologne, Jean de Rodington, André de Novo Castro, Jean de Bassoles et Guillaume Rubion. Il ne m'a pas été possible de contrôler la valeur de cette assertion en ce qui concerne les quatre premiers de ces penseurs, faute d'avoir leurs œuvres à ma disposition. Quant à Guillaume Rubion, son attitude ne semble pas être tout à fait celle de Guillaume de Ware et de Guillaume d'Occam. Rubion distingue deux sortes de démonstration : une démonstration proprement dite pourvue d'une évidence telle que nul n'en saurait donner une réfutation ayant apparence de vérité ; une démonstration au sens large plus évidente, même aux yeux de l'homme indifférent à l'une ou à l'autre thèse, que toute réfutation qu'on pourrait en donner. « *Uno modo proprie videlicet quod sic demonstretur per rationem evidentem quod nullus ad ipsam posset solvere cum colore. Alio modo vocando demonstrationem large omnem rationem cuicumque, etiam indifferenti et indeterminato ad alteram partem hujus questionis, evidentiorem quam esset solutio quae posset dari ad ipsam* ». (I, d. 2, q. 1, Paris, 1518, fol. 67 b-c. C'est seulement au deuxième sens que l'on peut prouver qu'il n'y a qu'un seul Dieu « *ista propositio : Deus est unus, quam format viator, est demonstrabilis... demonstratione quae est evidentior sua responsione* » (I, d. 2, q. 4, fol. 73 a. Et comme preuves de ce genre Rubion cite celles de Duns Scot, ce que Guillaume d'Occam n'aurait probablement pas fait. D'autre part rien dans son exposé

ne permet d'affirmer qu'il a subi l'influence de Guillaume de Ware. On y relève cependant une indication précieuse. Rubion n'attache pas aux preuves de Duns Scot une valeur démonstrative au sens strict du mot. *(Ibid).* « *Sed istae omnes rationes doctoris, ut videtur, probabiliores sunt, si bene deducantur et intelliguntur, quam responsiones quae darentur ad ipsas* ». Son interprétation de Duns Scot était donc celle qui devait être reprise plus tard par Lychett.

LA SOMME « QUONIAM HOMINES » D'ALAIN DE LILLE

INTRODUCTION

Signalée pour la première fois par M. Grabmann en 1930[1], présentée plus longuement en 1935 par J. M. Parent[2], exploitée à plusieurs reprises par O. Lottin dans ses études sur le péché originel et le libre arbitre[3], identifiée en 1950 comme étant l'œuvre d'Alain de Lille[4], la Somme « Quoniam homines » accède enfin à l'édition.

Elle le mérite à plus d'un titre. En raison du caractère toujours personnel, souvent original de son auteur dont aucune œuvre n'est banale, celle-ci pas plus que les autres. En raison de ses affinités platoniciennes, dionysiennes, érigéniennes qui la rattachent partiellement à l'école de Chartres, à l'école porrétaine aussi, mais qui en font surtout un spécimen très particulier de la théologie qui se cherche en ce XIIe siècle. En raison de la place qu'elle occupe en cet effort théologique, non loin de Pierre Lombard, de Pierre de Poitiers, de Simon de Tournai, de Robert de Melun, et de l'influence qu'elle a pu exercer sur les théologiens postérieurs. On pourra désormais en juger sur pièces et l'étudier à loisir.

L'auteur. — Son attribution à Alain de Lille ne peut faire de doute, encore que la critique externe ne fournisse aucune précision à ce propos, pas plus les manuscrits que les catalogues ou les historiographes. Mais l'auteur, comme plusieurs de ses contemporains, un Simon de

(1) M. Grabmann, *Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologia Abaelards*, München, 1930, p. 28, n. 1.

(2) J. M. Parent, *Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XIIe siècle*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (BGPTMA. Supplementband 3, 1-2) Münster, 1935, t. I, p. 289-309. Le ms. avait été étudié par le P. Chenu.

(3) O. Lottin, *Les théories du péché originel au XIIe siècle. II. La réaction abélardienne et porrétaine*, dans *Rech. théol. anc. méd.* 12 (1940), 90 sv. ; repris dans *Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, 3e partie (1954) 153 sv.; *il.*, t. I, p. 44-46.

(4) P. Glorieux, *L'auteur de la Somme « Quoniam homines »* dans *Rech. théol. anc. méd.* 17 (1950) 29-45.

Tournai ou un Pierre de Poitiers par exemple, a pris l'heureuse précaution de nous fournir son nom en passant : « sicut si ego dicam de me : ego diligo Adlanum ». Or l'identification de cet Alain est incontestable. Il s'agit bien d'Alain de Lille, l'auteur de l'Anticlaudianus comme des Regulae theologicae et de quantité d'autres œuvres encore.

Ces dernières fournissent abondamment les éléments de comparaison et de contrôle. Et sur tous les points, comme on l'a montré ailleurs[1], la comparaison s'avère concluante : parentés doctrinales indiscutables aussi bien sur les thèses majeures que sur les positions secondaires, les problèmes abordés en passant ou même les précisions accessoires : définitions, divisions proposées, etc. ; ressemblances non moins accusées pour ce qui est de la méthode de présentation et d'exposition, des formules d'introduction et de transition, des particularités de style, des termes techniques, des expressions favorites, des procédés littéraires, etc. Rarement identité d'auteur est-elle si nettement inscrite dans des œuvres diverses. Nulle hésitation ne peut donc subsister.

L'œuvre et son plan. — Non plus que sur le caractère de cette œuvre. Il s'agit bien d'une Somme théologique, d'un exposé complet et personnel de la doctrine révélée, contre les erreurs multiples qui risquent de s'y infiltrer et de la dénaturer. Ce n'est pourtant ni un Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard (encore que Alain connaisse ces Sentences et les cite même), ni un traité spécial et limité contre les hérétiques (il en écrira un bientôt) ni un commentaire de l'Écriture (à la façon de Robert de Melun), mais une présentation originale qui se veut complète et ordonnée.

Le plan général en est exposé dès le début : il prévoit trois livres traitant successivement du créateur ; de la création ; de la re-création. Le premier constitue la théologie apothétique, supercéleste (qui correspond à l'extase en sa forme supérieure d'*intelligentia* par laquelle l'homme est rendu capable de considérer Dieu et les choses divines). Il se subdivise en divers traités portant essentiellement sur la trinité de l'unité divine et l'unité de la Trinité, avec les multiples problèmes que pose le mystère de Dieu.

Le second livre aborde la théologie hypothétique, subcoelestis, celle qui étudie les créatures spirituelles inférieures à Dieu. Elle répond encore à la connaissance extatique, supérieure, en sa forme moindre d'*intellectus*. Son champ s'étend à tous les êtres spirituels inférieurs à Dieu ; à la création, par le fait, dans ce qu'elle a de plus noble, les anges et les âmes. Les uns comme les autres sont étudiés dans leur état historique : d'élévation et de gloire pour les anges, d'élévation et de chute pour les hommes. Par ce biais s'introduit alors l'étude plus générale du libre arbitre, puis du péché originel, puis du péché en général.

Ce dernier traité devait comporter six points. C'est jusqu'à la fin du

(1) P. Glorieux, *L'auteur...*, p. 34-43.

sixième, ou peu s'en faut, que mène la Somme ici reproduite, car le manuscrit qui la transmet ne donne pas autre chose. Faut-il en conclure que l'ouvrage original demeure inachevé, ou faut-il imputer cet accident au manuscrit? Il y a tout lieu de croire que la faute en est au manuscrit et que la Somme continuait.

Il nous en reste en effet un autre fragment ; car le traité édité par O. Lottin sous le titre *De Virtutibus et de Vitiis et de Donis Spiritus Sancti*[1], n'est autre chose qu'une nouvelle partie de l'œuvre complète, autant du moins qu'on en peut juger. On le conclurait déjà de sa structure même, de ses procédés de style qui se trouvent absolument dans la ligne des deux parties éditées ici ; mais surtout c'est le prologue qui le réclame. Il suffit de le comparer aux pages 151-152 (n. 12) pour voir qu'il n'est qu'une reprise souvent littérale de ce passage de la Somme, y compris la référence « nec in diuinis huiusmodi terminationes diuinam naturam predicant sed potius, *ut dictum est*, quedam collationes uel usie ad creaturas... » qui n'a aucun sens en un début de traité isolé mais qui retrouve toute sa valeur si on le replace dans le traité complet.

Son insertion dans le plan d'ensemble se laisse deviner sans trop de peine, car sa longue page d'introduction le présente comme étant la théologie morale « que circa mores siue informationes hominum uertitur », par opposition à la théologie rationnelle « que celestium scientiam pollicetur ». Or il faut entendre par cette dernière ce qui fit la matière de nos deux premiers livres.

Sans doute des lacunes doivent-elles subsister encore avant comme après ce nouveau fragment. Avant ; car il dut y avoir très probablement, à la suite de l'étude sur le péché originel et le péché en général, des considérations sur la grâce, sur la loi divine aussi qui viendraient s'insérer là. Après ; car suivant l'annonce du début on s'attend à l'œuvre du relèvement, de la re-création. Elle doit traiter sans aucun doute de l'Incarnation ; mais suppose peut-être d'abord d'autres détails sur le péché et cette extase inférieure, évoquée dans le prologue, avec sa sensualité et l'obstination au mal, la « philogea » et la « philolobia ». A son tour le mystère du Christ se prolongeait sans doute par l'étude des sacrements qui l'appliquent au pécheur, pour aboutir aux fins dernières.

Nous n'avons donc ni le texte complet de la Somme, ni même son plan assuré, du moins dans le détail. Ce qui est édité ici nous offre cependant le livre I et une bonne partie du livre II. Le traité *De Virtutibus, de Viliis et de Donis Spiritus Sancti* viendrait opportunément les compléter. Peut-être découvrira-t-on quelque jour d'autres fragments encore cachés sous l'anonymat.

Date. — On peut arriver à fixer, à quelques années près, la date de

(1) O. Lottin, *Le Traité d'Alain de Lille sur les Vertus, les Vices et les Dons du Saint-Esprit*, dans *Medieval Studies*, 12 (1950), 20-56.

cette Somme, non pas tant par la comparaison avec les autres œuvres d'Alain de Lille, car celles-ci, toutes connues qu'elles soient, ne fournissent pas des points de repère datés ; mais bien plutôt avec les œuvres contemporaines.

Il est certain qu'Alain connaît, cite, utilise même à plusieurs reprises les Sentences de Pierre Lombard, rédigées en 1150-51 (on a même tendance actuellement à retarder cette date vers 1155). Par contre il n'utilise ni Pierre de Poitiers (v. 1170) ni Gandulfe de Bologne (1160-70). Mais ses rapports avec Simon de Tournai aident à préciser la date entre ces deux extrêmes. On ne peut douter en effet que pour les questions du péché originel par exemple, celles des vertus surtout, Simon de Tournai se soit inspiré d'Alain et de sa Somme[1] dans ses *Disputationes* et déjà même dans ses *Institutiones*. Or celles-ci, antérieures à Pierre de Poitiers, ont utilisé, comme l'a démontré le P. Van den Eynde[2] deux écrits des environs de 1160, à savoir la Glose de Rufin sur le Décret de Gratien et le *Speculum ecclesiae*. Il faut donc les dater de 1160-65. La Somme d'Alain vient ainsi se placer entre 1155 et 1165, très probablement vers 1160.

A cette époque Alain enseignait, ou du moins écrivait à Paris s'il faut en croire les allusions qu'on lit, en sa Somme précisément, à la Seine et à Montmartre. Elles n'auraient guère de sens en effet ni de saveur ailleurs.

Intérêt et valeur. — C'est replacée à cette date et dans son contexte historique, que la Somme « Quoniam homines » présente son véritable intérêt. Indépendamment même des divers points de doctrine qu'on ne peut aborder ici et qui ne manqueront pas de faire l'objet d'études précises, on se doit de relever au moins quelques-uns de ses traits les plus saillants.

Le souci d'abord de s'appuyer dans ses exposés aussi bien sur l'autorité que sur la raison. Une place prépondérante toutefois est prise par le raisonnement. On sent l'influence du mouvement dialectique lancé par Abélard, l'influence aussi de Gilbert de la Porrée auquel Alain se rattache assez étroitement. Son recours aux autorités est assez éclectique. Comme il le dit dans son prologue, il ne craint pas de combattre Goliath avec les armes de Goliath ; et pour réfuter les adversaires du dogme chrétien il ne lui déplaît pas de faire appel aux païens. Hermès Trismégiste est un de ceux qu'il invoque le plus volontiers ; mais auprès de lui Platon, la Sibylle, Aristote. Ce dernier demeure encore un peu dans l'ombre, et « le philosophe » est aussi bien Platon que lui. Parmi les auteurs chrétiens saint Augustin vient en premier lieu ; mais il cite également Hilaire, Ambroise, Jérôme, saint Jean Damascène, Denys l'Aréopagite dont il

(1) Voir O. Lottin, *Alain de Lille, une des sources des « Disputationes » de Simon de Tournai*, dans *Rech. théol. anc. méd.* 17 (1950), 175-186.

(2) D. Van den Eynde, *Deux sources de la Somme théologique de Simon de Tournai*, dans *Antonianum* 24 (1949), 19-42.

cite les textes d'après la version de Scot Érigène. Ce dernier est également fréquemment invoqué ; Alain en connaît et cite des passages que nous ne possédons plus. Il faut relever aussi la place considérable qu'il accorde à Boèce ; les commentaires qu'a donnés de lui Gilbert de la Porrée y sont sans doute pour quelque chose. N'oublions pas toutefois que notre documentation demeure fort imparfaite, et que les problèmes posés par l'unité et la Trinité divines, par la création des anges ou le péché originel ne constituent pas toute la théologie.

La construction de la Somme « Quoniam homines » n'est pas sans quelques faiblesses. Le plan assez précis dans les débuts de chaque partie se relâche à mesure que l'on progresse, et bien des problèmes se suivent alors sans lien très logique. Assez souvent aussi des questions incidentes se voient aborder au risque de couper ou du moins d'alourdir la suite de la démonstration.

Il y a également des redites. La plus évidente comme la plus importante d'entre elles concerne les longs passages relatifs au transfert en Dieu des prédicaments de temps et de lieu. Le problème est abordé une première fois quand il est question de l'unité divine et des noms qu'on est en droit d'attribuer à Dieu. Est-il dans le lieu ? Problème de sa présence et de son ubiquité (n. 15-16). Est-il dans le temps ? Problème de son éternité (n. 25-26). Or ces mêmes problèmes reviennent plus loin, en sens inverse cette fois, quand il s'agit de la trinité des personnes et des noms qui sont dits par appropriation ; on y retrouve les mêmes passages sur le temps et l'éternité (n. 123-124), le lieu et l'ubiquité (n. 125-127). Pendant près de huit pages Alain se répète ainsi. Le procédé est pour le moins étrange ; à moins qu'on n'admette qu'à la base de sa Somme se soient trouvées à certains moments des questions précédemment disputées par lui, et qu'il aurait ainsi deux fois recouru à la même source. Le problème de ces sources, d'ailleurs, qu'on se doit d'étudier aussi, ne peut manquer de poser tout à la fois et d'aider à résoudre peut-être celui des Questions Disputées qui lui sont attribuables et qu'on retrouve pour une bonne part dans le manuscrit où se lisent également sa Somme et les *Disputationes* de Simon de Tournai.

Les manuscrits et l'édition. — Deux manuscrits seulement sont actuellement connus comme possédant plus ou moins complètement la Somme « Quoniam homines » (indépendamment de celui qui a transmis le *De Virtutibus*) l'un de Londres, l'autre de Klosterneuburg.

Le plus important est celui de Londres, British Mus. Royal 9. E. XII. Ce manuscrit, en parchemin, 306×216 millimètres, est écrit sur deux colonnes et compte 256 fol. Il fut donné par maître David au prieuré des chanoines augustiniens de Merton, au comté de Sussex (cf. f° 1 et 10v). Il comporte, après des questions anonymes (f. 1-10) les *Institutiones in sacram paginam* de Simon de Tournai (f. 11-46) puis les *Disputationes* du même Simon, précédées de leur table (f. 46, 47-74) ; des Questions

anonymes sur le sacrement de pénitence (f. 75-78), des Questions Disputées, d'Alain de Lille très probablement (f. 79b-97c), un traité anonyme sur les propositions implicites (f. 98-100), un traité anonyme sur Dieu (f. 100-157v), le traité d'Alain sur les Vertus, les Vices et les Dons[1] (158a-167a) la Somme « Quoniam homines » ici éditée (f. 168-210), un traité sur le Symbole de Nicée (f. 211-213), le *De essentia divinitatis*, d'Eucher de Lyon[2] (f. 213-216), les *Regulae theologicae* d'Alain de Lille (f. 216-227), les *Fallaciae magistri Wilhelmi* (f. 227-231) des Questions théologiques anonymes (f. 231-256).

Comme on le voit la part faite à Alain y est considérable, puisqu'on y trouve ses Questions Disputées (inédites), son *De Virtutibus et Vitiis*, ses *Regula theologicae*, sa Somme. Celle-ci se lit aux fol. 168a-210d ; elle comporte le Prologue et mène jusqu'à la fin du traité du péché (n. 1-200).

Le second manuscrit est celui de Klosterneuburg, Stiftsbibl. 322. Manuscrit du XIIIe siècle ; 166 fol. Il comporte le traité de Thomas de Sutton, *Contra pluralitatem formarum*[3] (f. 11-17d), le *Correctorium Corruptorii Quare*, de Richard Knapwell (f. 17d-76v), la Somme *Quoniam homines* d'Alain (f. 77-84), les *Sententiarum libri quinque* de Pierre de Poitiers : In deserto manna colligentes (f. 85a-166 v). La Somme d'Alain y est incomplète (n. 1-25a). Elle s'arrête en effet brusquement, bien avant la fin du 1er traité de la 1re partie, au cours des questions sur le prédicament quando et l'éternité divine.

L'édition est menée d'après le manuscrit de Londres (R) dont elle reproduit l'orthographe (sauf pour le v et l'u que l'on a distingués) et respecte le texte. Celui-ci a été cependant amendé pour la partie correspondant au manuscrit de Klosterneuburg (K) par les leçons utiles de ce dernier. L'apparat critique porte toutes les variantes de l'un et de l'autre. La ponctuation est notre fait, comme la division en paragraphes, comme aussi la numérotation dont on a fait précéder les questions afin de faciliter l'utilisation et les références.

Quelques rares passages avaient été édités précédemment : le prologue (n. 1-2), la question relative au libre arbitre (n. 164), celles relatives au péché originel (n. 173-174, 176)[4]. On n'a pas cru devoir rappeler ces éditions en note. On s'est abstenu également de renvoyer aux passages parallèles de l'œuvre d'Alain, à ses sources possibles et aux utilisations qui furent faites de sa Somme. Ce doit être l'œuvre de recherches ultérieures. On ne trouvera donc ici que les références des seules citations explicites.

(1) Ed. par O. LOTTIN, *Mediaeval Studies* (1950), 20-56.

(2) *P. L.*, 42, 1199-1207 sous le nom de S. Augustin. C'est encore la Somme dite de S. Jérôme.

(3) Édité sous le nom de S. Thomas, Opuscul. 45.

(4) On les trouvera respectivement dans J. M. PARENT, *Un nouveau témoin...* 305-309 ; O. LOTTIN, *Psychologie et morale...* I, 44-46 ; IV, 154-157.

[Prologus]

1 Quoniam homines a vera sue rationis dignitate degeneres letheo ignorantie poculo debriati, retento hominis[1] nomine, amisso numine debacchantur oculis orbati mentalibus ad orbita veritatis exorbitant, nec solum liberalium artium injuriantes honori in eis sui erroris imaginantur figmenta, verum etiam super celestem[2] scientiam sue temeritatis supercilium erigentes theologice[3] facultatis derogant dignitati[4]; qui dum in theologicis divinorum verborum miraculosas significationes obstupescunt, in eis miraculosa[5] confingunt monstruosa.

Et quia, ut aristotelica tuba proclamat, qui virtutis nominum sunt ignari, cito paralogizantur, dum illi in theologicorum scientia deficiunt, diversas erroris imposturas conficiunt, ignorantes quod sicut res divine natura preeminentes[6] miraculose sunt, ita et eas nomina non naturaliter sed miraculose significant. Unde summus testatur Hilarius[a] : Sermo nature succumbit, et rem ut est verba non explicant.

Cum enim termini a naturalibus ad theologica transferuntur, novas significationes admirantur et antiquas exposcere videntur. Hoc ignorantes plerique iuxta naturalium semitam de divinis sumentes iudicium celestia terrenis conformant, quasi in terris bestialiter viventes, non ad veram intelligentiam ingenii fastigium attollere valent ; et ut magnus testatur Dionisius[b] Areopagita[7], non sursum ferunt purgans anime, in turpibus imaginibus[8] suum materiale cogentes quiescere. Qui dum vix scenicas et theatrales scientias comprehendere possunt, divinis colloquiis et angelicis disputationibus interesse contendunt ; sicque liberalium artium non preconsulentes scientiam, non earum[9] recta aurigatione deducti, dum ad ineffabilia conscendunt, in varios errores ineffabiliter ruinosi descendunt. Cumque[10] liberalium artium ponte introductorio in imperialem theologice facultatis regiam intruduntur, in varias hereses et in[11] varia hereseos precipicia detrusi naufragantur. Qui dum inconsultis ostiariis regine[12] vultui presentantur indigne, regalem offensam dignissime promerentur.

Igitur sicut olim philosophia cum familiari et secretario suo Boetio[c] querimoniale lamentum deposuit, epicureorum vexata vesaniis, stoicorum

1 ominis R 2 super celestem] infracelestem R 3 theoloice R 4 dignitate R 5 miraculosa *om.* R 6 preminentes R 7 Areopagita *om.* K. 8 inmaginibus R 9 eorum K 10 cumque] Dumque K 11 varias-in *om* R. 12 regine ostiariis R.

---

a Hilarius, *De Trinitate*. l. II (*P. L.*, 10, 56). b Ps. Dionysius, *De celesti Hierarchia*. 2. ap. Scot Erigene (*P. L.*, 122, 1042) c Boetius, *De Consolatione philosophiae*, l. I, pr. 3 (*P. L.*, 63, 607).

angariata fallaciis aliorumque[1] vulgarium hominum lacescita iniuriis, suarum vestium[2] passa discidium, sic in presenti theologia lacrimabilem querimoniam cum suis familiaribus videtur deponere, eorum loquens iniurias qui falsorum dogmatum commentis eius dignitatem offendunt variisque debacchantes[3] erroribus ipsam in diversa distrahunt, et sic quodammodo eius vestimenta diripiunt.

Equum est igitur ut ipsius familiares sui ipsius presidio militantes, ad ipsius defensionem divinarum auctoritatum munimentis armati, necessariarumque[4] rationum armatura muniti, nostre regine hostes iniuriosos debellent, et hostibus debellatis cum errantibus errores exterminent[5].

Nos ergo qui theologie profitemur militiam, ex sanctorum patrum auctoritatibus firmamenta sumentes, cum sancto Moyse circa montes sacre scripture terminos statuamus ultra quos nemini qui civis theologicus est[6] concedatur progressus.

Sic ergo horto sacre scripture circumponantur excubie ne inter herbas fructiferas inimicus seminet zizania, ne flores sacre scripture per malos defloratores defloreant, ne eorum petulantia in diversis sententias virginales defloreant.

De nostris ergo nulla influere laboremus nec[7] de nostro thesauro nova proponere, sed ex antiquorum patrum[8] tractatibus antiqua elicere ut quasi ex diversis flosculis nostri interventu laboris mellita quedam doctrina emergat, ut non nostrum inventum sed totum potius furtum esse credatur. Huiusmodi tamen furtum non penam sed veniam promeretur.

A lectoribus vero veniam peto ne ab eis nostra culpetur oratio si a gentilium tractatorum operibus nostre assertionis firmamenta sumamus[9]. Consequens enim est ut gladio Golie eius retundetur hostilitas, ut his quibus spoliantur Egyptii[10] ditentur Hebrei.

Indignis vero nostri tractatus claudatur intelligentia ; attestante enim Aristotele : minuit secretorum maiestatem qui indignis secreta divulgat ; nec fas[11] est, ut Dionisii[a] testantur eloquia, in porcos projicere invisibilium margaritarum inconfusum et luciforme beneficumque ornatum. Ab hoc etiam opere demolientium emulorum arceatur accessus, ne eorum venenosis obiectaminibus eclipsim nostri operis patiatur igniculus.

Nos ergo rerum[12] ordini tractatus ordinem conformantes, primo ad creatorem, secundo ad creature creationem, tertio ad eiusdem recreationem[13] styli[14] vertamus officium ; et ita nostri operis integritas trina librorum distinctione complebitur.

1 aliorum K 2 vestium] vestigium R 3 debascantes R 4 necessari*a*rumque R necessarumque K 5 exterminentur R 6 est] fuerit R 7 nec] ne KR 8 patrum] auctoritatibus *add.* K 9 sumamus] feramus R 10 Egypti R 11 nec fas] nefas K 12 rerum *corr. marg. R pro* rem 13 recreationem] creationem K 14 stilli R.

---

a Ps.-Dionysius, *De Coel. Hier.* c. 2 ; ap. Scot. Erig. (*P. L.*, 122, 1044).

Primo ergo de divine essentie unitate tum rationum tum auctoritatum firmamenta in medium afferentes in his nostre orationis ponamus[1] exordium.

[Liber I]

2 Theologia in duas distinguitur species : supercelestem et subcelestem, sive apotheticam et ypotheticam, ut testatur Johannes Scotus super Hierarchiam. Iste[2] autem due species originem habent[3] ex duabus potentiis anime. Anime enim varie sunt potentie : una que dicitur thesis, scilicet[4] ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, nec suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat ; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur.

Extaseos autem due sunt species : una inferior qua homo infra se est, alia superior qua rapitur supra se.

Sed superioris due sunt species : una que dicitur intellectus, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas ; secundum quam homo fit spiritus, et ita supra se fit. Alia est que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur ; secundum quam homo fit homo deus, quia per hanc speculationem quodammodo deificatur. Unde et[5] illa speculatio apotheosis, quasi divina censetur.

Ex thesi[6] vero nascitur naturalis philosophia que circa terrena vertitur.

Ex intellectu, subcelestis sive ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas intenditur ; unde[7] ypothetica, ab « ypo » quod est « sub », et « thesis » quod est[8] positio, nuncupatur; quia[9] de his que divine auctoritati subposita[10] sunt, in ea agitur.

Ex intelligentia vero, supercelestis[11] sive apothetica[12] oritur qua divina considerantur; unde supercelestis sive apothetica, quasi super posita[13] appellatur.

Inferioris vero extaseos due sunt species : una que dicitur sensualitas, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores; et hec dicitur metamorfosis, quasi transmutatio, a « meta » quod est « trans » et « morfos » quod est mutatio[14]; secundum quam philosophi dixerunt quosdam mutatos in lupos et porcos, alios in leones.

Ex hac surgit[15] scientia que dicitur philogea, quasi amatrix terrenorum, a « philos » quod est amor, et « ge » quod est terra, qua utuntur homines carnales indulgentes terrenorum amori.

1 ponamus] ponamumus R 2 iste] prime K 3 habent *om* R 4 scilicet] id est K 5 et *om.* K 6 tesi R 7 unde] ab *add.* R *exp.* 8 est *om.* R 9 quia] quod R 10 subposita] inposita R 11 sub celestis R 12 apothetica] quasi super *add.* R *exp* 13 quasi super posita *om.* R 14 a meta-mutatio *om.* K 15 surgit *om.* R.

Alia species extaseos dicitur obstinatio in malitiam, que maxime fit per contemptum et superbiam ; per predicta homo fit pecus, quia bestialibus indulget ; per reliqua fit homo diabolus ; in hoc enim homo maxime imitatur diabolum quia se reddit in malitia obstinatum. Et ex hac surgit philolobia, que est amor proprie excellentie ; et dicitur a « philos » quod est amor, et « lobos » quod est iactantia.

Sed ceteris intermissis, de supercelesti theologia agendum est que circa unitatem trinitatis et trinitatem unitatis versatur.

De qua hoc ordine agendum est : primo, probando unitatem essentie rationibus variis ; secundo auctoritatibus variis gentilium philosophorum ; tertio utendo auctoritatibus sanctorum patrum, tam veteris quam novi testamenti, hoc modo[1].

[Pars prima]

[De divine essentie unitate]

3 Quicquid est aut est concreatum aut est creatum. Sed quicquid est creatum vel concreatum compositum est. Omne autem compositum habet sue existentie initium. Ergo quicquid est creatum habet sue existentie initium.

Creatum autem dicitur omnis substantia visibilis vel invisibilis. Concreatum autem omnis proprietas que componitur subiecto.

Quod autem et omne creatum[2] et omne concreatum compositum sit sic probatur.

Tria sunt genera compositionis : unum quod sit ex compage partium, secundum quod corpora composita dicuntur esse quia[3] compaginantur ex partibus ; aliud genus compositionis est quod sit ex concretione naturarum, secundum quam compositionem anima dicitur esse composita, non quia compacta sit[4] ex partibus sed quia concrete sunt et naturales[5] proprietates, ut ratio, memoria, intellectus. Unde etiam Boetius dicit animam totum virtuale. Est et tertium genus compositionis quo concreta dicuntur esse composita, id est proprietates, quia apte sunt ad componendum et composite sunt suis subiectis.

Sed quicquid compositum est, habet sue existentie initium, ut dictum est. Et ita quodlibet ab aliquo est vel ab aliquibus. Nichil enim casualiter est ; nec aliqua res compegit se ipsa ; componens enim naturaliter precedit compositum. Oportuit ergo aliquam vel aliquas precedere eas que predicta componerent. Non enim esset ratio quare una creatura aliam componeret, ut ignis aera, vel aer ignem, corpus spiritum vel[6] spiritus corpus.

1 hoc modo *om.* R 2 creatum] comporatum R. *exp.; corr. in marg.* 3 quia] quod K 4 sit *om.* K 5 naturales] K. varie R 6 vel] et R.

Causam autem ex qua alia procederent oportuit esse simplicem, relegato omni genere compositionis. Si enim aliquo modo composita esset, initium existentie haberet, et ita eam alia causa preveniret ; similiter illam alia, et sic incurreretur infinitas.

Eadem ratione oportuit illam esse solam. Si enim plures essent cause rerum, convenirent in proprietatibus vel differrent ; et ita ad minus ibi esset compositio proprietatis ad subiectum ; et ita neutra esset simplex.

Ex hiis etiam colligere possumus Deum esse immensum ; quia cum sit simplex, remoto omni genere compositionis[1], tam compage partium quam concretione naturarum, eum nec metiri possumus mensura sensus nec mensura intellectus. Sensu enim et intellectu quasi quibusdam mensuris comprehendimus existentia ; sensu quidem hec[2] corporalia que ex partibus sunt compaginata ; in corpore[3] enim sensus ostenditur per quem ipsum comprehenditur ; intellectu vero incorporalia que concretionem naturarum compositione retinent. Ipse substantie incorporee interventu alicuius forme intelliguntur : omnis enim intellectus surgit ex forma ; rem enim intelligere nichil quam eam unitam alii vel ab alio discretam comprehendere. Omnis vero discretio vel unio habet esse ex inherentia[4] forme. Unde Calcidius[a] volens ostendere primordialem materiam vano et casso intellectu concipi, quia forma carebat, ait : sicut silentium auditur nichil audiendo et tenebre videntur nichil videndo, sic primordialis materia intelligitur nichil intelligendo, quippe forma caret.

Quia[5] ergo universalis rerum causa[6] omnimodam habet in se simplicitatem et ita in se nullam retinet formam, nec mensura intellectus concipi potest. Itaque immensus, incomprehensibilis, investigabilis, inintelligibilis[7] intelligitur[8] esse deus ; et hoc solum de deo[9] scire fatemur ut nichil de eo[10] scire confiteamur.

Eadem ratione probatur esse ingenitus. Generatio enim nichil aliud est quam adventus forme ad materiam. Sed ulla forma vel accedit vel accedere potest ad Deum cum omnifariam sit simplex. Ergo est carens generatione. Ergo est ingenitus.

A simili est incorruptibilis, immortalis cum mors sive corruptio sit recessus forme a materia[11].

A simili ratione est immutabilis, cum mutatio sit accessus unius[12] forme ad materiam et alterius recessus.

Quare eternus. Eternitas enim est carentia principii et finis.

Ergo infinitus ; quadruplici genere eternitatis : tempore, quia eternus ; loco, quia immensus ; genere quia cum nulla substantiali forma participet

1 compositus R 2 hec *om.* K 3 corpus R 4 exinerentia R 5 quia *om.* R 6 universalis rerum] summa K 7 inintelligibilis *om.* K. 8 intelligitur] intelligentia R 9 deo] eo R 10 eo] Deo K 11 ad materiam R 12 accessus unius] recessus R.

---

a CHALCIDIUS, *In Timeum Platon. comm.* n. 343 (éd. Didot. vol. II, 255 b).

in nullo rerum genere sistitur[1] ; sola enim substantialis forma rem in certo genere constituit ; ratione etiam intellectus, quia intellectu capi non potest, ut superius probatum est.

Quod autem loco incomprehensibilis sit, sic probatur : omnis locus ut testatur Philosophus, plenus saltem aere. Sed ubicumque est effectus est causa efficiens. Sed[2] Deus est efficiens causa cuiuslibet rei. Ergo debet esse[3] ubique. Ergo non subiacet locali mutationi ; et ita non mutatur de loco ad locum.

Eadem ratione ceteris speciebus motus non subiacet, scilicet augmentationi vel diminutioni. Est enim duplex augmentum : unum per partium protensionem, quomodo dicitur crescere virga in horto ; protenduntur enim partes, mediante calore et humore ; alterum per partium additionem[4], quomodo dicitur crescere acervus. Similiter due sunt species diminutionis : prima que fit per partium contractionem[5], altera que fit per partium subtractionem[6]. Ulli ergo istorum modorum subiacet qui omnifariam simplex esse probatur.

Similiter nec intensioni nec remissioni obnoxius est qui proprietas non est, que sola intenditur vel remittitur.

3a Hec Dei unitas alio modo probatur sic :

Si duo sunt rerum principia, aut utrumque insufficiens[7] aut alterum superfluum.

Item ut testatur philosophia, omne mobile tendit ad immobile. Sed hoc habet a suo principio. Ergo omnis mobilis principium est immobile[8].

Item cum illud quod reperitur in numeris referatur ad sua numerata, et in numeris reperitur unitas esse principium omnis alteritatis, videtur in rebus unum esse principium omnis rei mutabilis.

4 Idem gentilium auctoritatibus probetur.

Ait enim Hermes Mercurius in Asclepia[9a] : gratias agimus tibi summe[10] et exsuperentissime pater, nomen unum quo unus solus Deus es benedicendus religione paterna.

Item Socrates regi Ateniensi ait : unum solum Deum esse confiteor, qui fecit celum et terram.

Item Abulmasar[11], in ysagoge astronomie : cum omnia moveantur, liquet unam esse rerum causam immobilem.

Item Sybilla[12] : Deus summus filium suum misit in mundum[b].

Cum idem auctoritatibus tam Veteris quam Novi Testamenti probare

1 scistitur R 2 sed] si K 3 debet esse] deus est K 4 additionem *exp.* R 5 congractionum R 6 subtractione R 7 sufficiens K 8 mobile K 9 Asclopia K 10 summus R 11 Abulnasar R 12 Sybilla] quod *add.* K.

---

a Hermes Trismegistus : *Asclepius* 41 (éd. Belles Lettres, 353) b Cf. Virgil., *Ecl.*, IV, 1, 11.

possemus, tamen quia quelibet littera sacre pagine idem testatur, ad presens supersedendum est.

4a Nunc ex sacrario sacre scripture auctoritates emergant que huius rei nobis fidem faciant. Primo ergo quid Vetus Testamentum ; secundo quid Novum ; tertio quid sancti patres sacre scripture expositores inde senserint breviter[1] videtur ostendendum esse[2].

Ait enim[3] Moyses : audi Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est[a].

Item : ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terra Egypti ; non erunt tibi dei alieni preter me[b].

Item alibi Deus loquens ad Moysen ait : ego sum qui sum[c] ; et si quesierint nomen meum vade et dic eis : qui est misit me ad vos. Dicens enim : ego sum, nos non sumus ; et « qui est » non « qui sumus » apertissime declaravit unum solum Deum esse.

In evangelio etiam unitatis divine essentie testimonium elucescit. Ait enim ipsa veritas : ego et Pater unum sumus[d] ; nomine enim unitatis datur intelligi unitas deitatis.

Item : ego in Patre et Pater in me est[e]. Et, ut testatur Augustinus, hec prepositio. in. et nota est essentie unitatis, et personarum trinitatis. De quo[4], in sequentibus, cum personarum distinctione tractabimus diligentius disseremus.

Item Johannes in epistola canonica[f] ait : tres sunt[5] qui testimonium dant in celo, Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; hii tres unum sunt.

Item Johannes in evangelio[g] ait : omnia per ipsum facta sunt. Dicens singulariter « ipsum » unicam esse rerum causam designavit.

Item Apostolus[h] : a quo et per quem et in quo sunt omnia, ipsi gloria. Dicens singulariter « ipsi » unum esse Deum cui[6] singulariter exibenda est gloria insinuavit.

Item Dionisius in Ierarchia[i] ait : superessentialiter est unus Deus inpartibilis inpartibilibus[7] unitus sibimetipsi et multis inconmixtus et non multiplicatus.

Item Boetius : igitur una deitas eorum sicut[8] una substantia.

5 Ex his apparet tum rationibus tum auctoritatibus approbatum unum tantum esse Deum. Propter quod Epicureorum retunduntur insanie. Aristotelis confunduntur argutie, Platonis cessant sompnia, Manichei dampnatur vesania.

Epicurus enim potius rationis defectu quam subtilitatis effectu dogma-

1 breviter *om.* K 2 esse *om.* R 3 enim] ergo R 4 quo] qua R 5 sunt *om.* R 6 cui] et R 7 inpartibilibus] inpartibilibi R 8 sicut] si est K.

---

a Deut. 6, 4 b Exod. 20, 2 c Exod. 3, 14 d Jo. 10, 30 e Jo. 14, 10. f I Jo. 5, 7 g Jo. 1, 3. h Rom. 11, 36. i Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus.* c. 2 (*P. L.*, 122, 1125). j Boetius, *De praedicatione trium personarum* (*P. L.*, 64, 1301).

tizavit ullam causam efficientem prevenisse mundi constitutionem, sed casualiter ipsum fuisse compositum fabulatus est ; et hec omnia casu asseruit provenire.

Aristoteles vero duo asseruit eterna, scilicet[1] speciem et materiam, et tertium adjungebat operatorium[2] ; mundumque asseruit esse eternum. Ipsum[3] asserebat esse materiam ab eterno existentem in quo[4] tamquam in materia illud operatorium[5] eternaliter operabatur. Speciem vero dicebat substantiale[6] esse quo mundus ab eterno fuit mundus ; vel speciem dicebat esse sapientiam iuxta quam predictus artifex operabatur.

Plato vero tria constituit rerum[7] principia : Deum tamquam efficientem causam, ylem quasi materialem causam ; rerum formas quas idem ideas vocat tamquam exemplares. Unde Strabus super Exameron[a] ait : Plato tria initia extimabat, Deum, exemplar et materiam, et ipsa increata[8] sine principio, et Deum quasi artificem non creatorem. Aristoteles duo[9], materiam et speciem, et tertium cohoperatorem ; dictum mundum vero[10] semper esse et fuisse.

Ex predictis auctoris verbis, Platonis claret sententia quia tria constituit rerum principia, artificialium proportione deceptus. In artificiali enim opere tria considerantur : artifex quasi efficiens causa que operatur, et ipsius artificis preconceptio iuxta quam operatur ; materia etiam subiacens in quam operatur. Hanc pluralitatem voluit Plato in superni[11] artificis operatione assignare asserens mundi constitutionem[12] tria prevenisse, scilicet suppremum artificem Deum qui tamquam efficiens causa operatus est ; mentales etiam ipsius preconceptiones de natura et statu rerum futurarum, quas idem vocat ydeas ; et materiam quam greci dicunt ylem. Sed miror tantum philosophum tantis fuisse debacchatum ineptiis ut quasdam formas eternales assereret esse. Que si ab eterno fuissent, aut per se exstitissent aut alicui tertio[13] inhesissent.

Si vero existentiam habuissent per se, relinqueretur duo eterna fuisse, quod predictis rationibus probatum est stare non posse. Si vero tertio[14] inhesissent, cum aliud a Deo tertium non inveniretur, Deo concreate fuissent; et ita compositio ex congregatione forme locum habuisset[15] in Deo, et sic generationi Deus teneretur obnoxius ; fit enim generatio ex eo quod forma componitur subiecto.

5a Hec opinio et rationibus et auctoritatibus sanctorum patrum videtur posse probari.

1 scilicet *om.* R 2 cooperatorium K 3 ipsum] enim *add.* K 4 in quo] in qua K 5 cooperatorium K 6 substantialem K 7 rerum] inter R 8 increata] in creatura R 9 duo] dogmata K 10 vero *om.* K 11 superni] suppremi K 12 constitutione R 13 tertio] subiecto K 14 tertium] subiectum K 15 habuisset] habuit R.

---

a Strabo, *Glossa*, prolegom. (*P. L.*, 113, 64).

Ait enim Aristoteles in posterioribus analiticis[1] : omnis intellectus offendit in id quod est. Sed purior est intellectus Dei quam alius. Ergo non offendit nisi in id quod est. Sed ab eterno habuit[2] intellectum de rebus ; ergo ille erant. Sed hoc non potest intelligi de rebus materialibus sed de earum exemplaribus[3]. Ergo exemplaria fuerunt ab eterno.

Item ab eterno verus fuit eius intellectus. Ergo ab eterno aliquid[4] subiacebat eius intellectui. Ergo illud erat.

Item futura sunt ei presentia. Ergo ea videt presentialiter. Ergo ea sunt.

Item Augustinus in libro de lxxv questionibus[a] ait : Plato summus gentilium philosophus ideas dixit esse eternas ; quas qui ab eterno fuisse non crediderit, christiane religionis particeps esse non poterit.

Item ait : qui negaverit mundum arcetipum fuisse ab eterno, consequens est ut Deum neget sapientem fuisse ab eterno.

Item Bo[etius] in libro de trinitate[b] : non oportet nos deduci ad imaginabiles formas que ab illis formis que in mente divina preter naturam constitute sunt processerunt.

Item Dionisius in Ierar[chia][c] : oportet nos ab imaginabilibus et deformalibus materialibusque subiectis[5] supererigi ad superessentiales unificasque formas.

Item Paulus peryfision super illum locum : in principio creavit Deus celum et terram, ait : in principio, id est in filio ; Deus Pater creavit, id est ab eterno prescivit ; celum, id est ideas celestium ; et terram, id est ideas terrenorum.

Item Johannes ait[d] : quod factum est in ipso vita erat. Ergo in ipso erat. Sed nichil verius est quam quod in Deo est. Ergo quod factum est, antequam fieret erat. Quod non nisi de exemplaribus videtur posse intelligi. Unde Augustinus[e] super illum locum ait quod eadem est differentia inter mundum archetipum et sensibilem[6] que est inter materialem arcam et mentalem. Sed mentalis archa differt a materiale. Ergo archetipus mundus a sensibili[7].

5b Dicimus quod cum dicitur intellectum solūm offendi in id quod est, hoc intelligendum est de intellectu quo comprehenduntur forme absque subiectis ; que vere dicuntur esse respectu subiectorum que mutabiliter sunt. Unde Boetius[f] : sapientia est speculatio earum rerum que sui inmutabilem sortiuntur substantiam, id est formarum. Hoc autem non est refferendum ad intellectum Dei qui non solum ea que sunt, sed ea que

1 amaleticis R 2 nisi-habuit] nisi quod in ipso fuit K 3 sed eorum exempla ubi R 4 aliquid] quod R 5 de formibus que subiectis R 6 sensilem R 7 sensili R.

---

a AUGUST. *Liber de LXXV quaestionibus*, c. 46 (*P. L.*, 40, 29). b BOETIUS, *De Trinitate* c. 2 (*P. L.*, 64, 1250). c PS.-DIONYSIUS, *De cœl. hier.* 1 (*P. L.*, 122, 1034). d Jo. 1, 4. e AUGUST., *In Joann. evang. tract.* 1, n. 17 (*P. L.*, 35, 1387). f cf. BOETIUS, *In Porphyrium dialog.* I (*P. L.*, 64, 11).

fuerunt et erunt intellectu comprehendit. Unde purior[1] est eius intellectus ; quia eque presentialiter videt ea que non sunt sicut[2] ea que sunt. Unde sequitur quod si futura sunt ei presentia, quod ideo sint ; futura enim ei esse presentia nil aliud est quam futura ita manifeste comprehendere sicut presentia ; quod dicitur contra humanam[3] intelligentiam que celerius comprehendit presens quam futurum.

Hoc autem quod Augustinus dicit, forte dictum est recitando opinionem alterius, non assertive. Loquitur enim quinque modis Augustinus : aliquando inquisitive, inquirendo quid asserendum sit de aliquo ; aliquando infirmative[4], infirmando opinionem alicuius ; aliquando recitative, alterius sententiam recitando ; aliquando retractive, illud in quo erravit corrigendo ; aliquando asserendo. Vel forte quod hic dicit in libro retractationem retractavit. Vel[5] sicut aliquis dicitur habere tres diversas scientias propter diversitatem scitorum, ita dicere[6] diversas formas fuisse[7] ab eterno propter unum et eternum exemplar quod est sapientia Dei ad quam producta sunt omnia et in qua omnia fuerunt ab eterno per prescientiam ; ut pluralitas non referatur ad diversitatem[8] exemplarum sed ad diversitatem exemplatorum, non ad diversitatem[9] formarum sed ad diversitatem formatorum.

Eodem modo exponenda est Boetii auctoritas et pauli peryfision.

Formas vero quas Dionisius superessentiales et unificas vocat intelligere possumus notiones eternas : paternitatem, filiationem, spirationem ; et quamvis omne quod factum est in ipso Deo vita esset, id est viveret[10] per prescientiam, tamen non sequitur quod esset.

5c Item qua insania ductus Plato[a] asseruit quamdam inordinatam materiam mundi prevenisse exordium. Ait namque : visibile corporeoque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens, extraordinata iactatione[11] redegit in ordinem sciens ordinatorum formam confusis inordinatisque potestate. Si enim aliqua inordinata materia prevenit mundi constitutionem, aut eterna fuit aut non. Si eterna, predictam cogitur Plato incurrere falsitatem. Si non eterna, a Deo habuit[12] initium, cum casualiter esse non ceperit. Sed si a Deo facta, quomodo inordinata ? A perfecto namque longe relegatur infirmitas, et incompositum opus imperfectum protinus accusat auctorem. Si enim[13], ut ait, Deus prius aliquod inordinatum creavit et postea ordinavit, quod patrarat correxit ;

1 purior] lucidior K 2 sicut] tamquam R 3 humana R 4 inquirendo-infirmative *om.* K 5 quod-vel *om* K 6 dicere *bis* R 7 fuisse] habuisse K 8 diversitatem] scientiarum sed ad diversitatem scitorum *add.* K 9 diversitatem] exemplar *add R eras.* 10 viveret] in deo *add.* K 11 iactione K 12 habuit *om.* R 13 enim] eternum R.

---

a Plato, *Tim.* 30 a (Belles-Lettres, 143).

si correxit, mutavit. Sed quis nescit quod infirmi artificis est opus suum mutare.

Item in consilio Dei quid inordinatum potest excogitari? Si igitur ordinato consilio Dei primordialis materia creata est, vel sic disposuit vel aliter ordinata est. Sed si ordinate disposuit et inordinate creavit, aliud voluit et aliud fecit. Sed quis tam arreptitius[1] ut dicat voluntatem incommutabilis creatoris cum temporibus mutabilitatem sortiri? Nonne fatuus[2] est qui non concedat quod quicquid disposuit celestis faber ordinate disposuit, et sicut disposuit ita et fecit? Quod si ita est, imo vere ita est, quemadmodum nihil inordinate disposuit, ita nichil inordinate fecit.

5d Fuerunt etiam inter modernos quidam qui dixerunt primordialem materiam fuisse ab eterno, et tamen ab ipso Deo procedere sicut splendor procedit ab igne ; non tamen esse eternam quia creata fuit ; creationis eius tamen ullum principium fuit. Unde nec Deus ante ipsam fuit ; et tamen ab ipso fuit[3], et tamen semper cum ipso fuit ; sicut pes creatus[4] in pulvere vestigium facit, quod tamen posterius pede non est, et tamen ab ipso est.

Item[5] dixerunt eam carere forma sicut et ydeas materia.

Sed absit quod aliquid processerit a Deo imperfectum et informe, cum ipse sit summa perfectio et summa forma.

Item si fuit ab eterno, vel fuit proprietas substantie vel[6] substantia. Sed si fuit proprietas, fuit concreta alicui substantie ; sed non est invenire cui. Ergo fuit substantia. Ergo corporea vel incorporea. Si incorporea, ergo anima vel angelus[7]. Si corporea, ergo fuit in loco in quo est mundus, vel non. Sed non est extra locum invenire. Ergo implebat locum quem implet mundus. Ergo vel erat talis qualis mundus vel non. Si erat talis qualis mundus, ergo erat mundus[8] ; ergo mundus fuit ab eterno. Si non erat talis qualis mundus sed inordinata et informis, ut[9] terra nunc superius ascenderet nunc[10] ignis descenderet, informitas suum accusaret auctorem.

6 Nunc restat Manichei infirmare opinionem ; cuius perutilis videtur infirmatio, quia illa adhuc in plerisque viget opinio.

Manicheus duo asseruit rerum principia : unum bonorum quod dixit esse principium lucis, alterum malorum quod dixit principium tenebrarum. A principe tenebrarum dicebat visibilia habere essentiam, invisibilia vero a principe lucis sortita esse originem. Unde hominem dicebat quedam contrahere a principe lucis, ut rationem, discretionem ; quedam vero a principe tenebrarum, ut concupiscentias et ceteras carnis illecebras, et precipue semen et materiam unde[11] propagabatur genus humanum. Asserebat ergo hominem peccare per ea que contrahebat a principe

1 arreptius R 2 fatuus est *om.* R 3 fuit *om.* R 4 creatus *bis* R 5 Item] isti K 6 vel.. vel] et.. et R 7 si-angelus] *om.* K 8 ergo erat mundus *om.* R 9 ut] ubi K 10 nunc] ubi *add.* K 11 seminariam materiam et corporalem unde K.

tenebrarum. Secundum eum ergo religiosum erat purgari ab his que contraxerat a principe mali, et precipue a semine humano, ut sic homo purgatus facilius posset redire[1] ad lucis principium. Unde dogma eius erat luxuriandum esse quocumque modo.

In quo errore adhuc sunt quidam heretici qui nuptias dampnant eo quod lege[2] coniugii nubentes ita astringuntur ut preter legitimum cohitum ullum exercere possunt. Hos[3] autem Ilarius in libro de sinodis cataros vocat, id est purgatos, eo quod predicto modo se purgandos esse dogmatizant.

6a Videamus ergo auctoritates et rationes illius quibus errorem suum non erroneum esse probabat.

Ait enim[4] Manicheus : malum est privatio boni. Nichil autem est causa privationis et habitus ; et aliqua est causa boni[5] et aliqua mali. Ergo alia est causa boni et alia mali.

Item cuius causa est invariabilis et ipsum quoque invariabile. Sed Deus est causa invariabilis et[6] inmutabilis ; visibilia vero variabilia et mutabilia. Igitur non est causa visibilium.

Item, Deus est causa constructiva et non peremptoria. Sed malicia pocius ad peremptionem quam ad constructionem pertinet. Ergo mala non sunt a Deo ; sed sunt ab aliquo ; ergo ab alio.

Item sic contradicentibus opponitur : Deus hominem creavit potentem peccare. Ergo eum talem potuit facere qui non peccaret aut non potuit. Si potuit et non voluit, invidens fuit ; si voluit et non potuit, impotens fuit.

Preter has rationes his auctoritatibus innititur[7] :

Legitur in Moyse[a] in mundi constitutione tenebras fuisse super faciem habyssi. Ergo prima inchoatio creatio inchoavit a tenebra. Ergo creatio mundi potius dicenda est fuisse a principe[8] tenebrarum quam a principe lucis.

Item legitur in veteri testamento[b] datorem veteris legis multa precepisse contraria benignitati et bonitati Dei, ut hominem in sabbato ligna colligentem sine misericordia lapidari et consimilia.

Item, in novo testamento[c] legitur : venit princeps mundi huius et in me non habet quicquam. Deus alium a[9] se vocavit principem mundi ; sed nullus vere est princeps mundi nisi actor mundi. Ergo principem[10] mundi vocavit actorem mundi.

Item nemo potest duobus dominis servire, Deo et mammone[d]. Ibi duo

1 redire] tendire R 2 lege] lele R 3 has] hoc R 4 enim *om.* R 5 nichil-boni *om.* K 6 et *om.* R 7 nititur K 8 a principe] principium K 9 a *om* K 10 mundi¹-principem *om.* R.

---

a Gen. 1, 2. b cf. Num. 15, 32. c Jo, 14, 30. d Matt. 6, 24.

cognominantur domini, Deus et dominus pecuniarum. Ergo duos verum est esse rerum dominos.

6b His manicheus nostre fidei auctoritate debellare conatur. Cuius infernalibus furciis resistendo ratione infirmamus, auctoritatum faciem denudando.

Non negamus quidem malum esse boni privationem, id est malitiam esse bonitatis privationem ; in quantum enim res mala est, suo esse privatur et a vero esse[1] alienatur. In quantum enim res mala fit[2] nature sue veritatem minuit. Omne etiam[3] bonum a Deo esse non negamus. Malum vero prout sumitur in designatione malitie vel malignitatis a nulla causa habet existere ; privationum enim nulle sunt cause ; verbi gratia cecitas non habet dici inesse ex aliqua causa preveniente sed debiti finis privatione. Unde magnus testatur[4] Dionisius ariopagita[5a] : Omnia existentia in quantum sunt, bona sunt, et ex bono ; in[6] quantum autem privantur bono, neque existentia sunt neque bona. Cum enim[7] alicuius actio debet dirigi ad Deum tamquam ad debitum finem, si ad aliud obliquatur, actio mala dicitur, non alicuius positione sed debiti finis subtractione. Malum ergo id est malitia a nulio habet esse ; privatio enim est.

Malum vero prout sumitur in designatione rei debito fine private, habet esse Dei auctoritate ; verbi gratia actio fornicatoria sicut quilibet alius actus pravus, habet quidem esse a Deo ; quod est prava, hoc habet ab homine.

Si malum ergo summatur in designatione malignitatis, ulla erit causa boni et mali, id est bonitatis et malignitatis, quia ulla est causa[8] privationis. Si vero summatur in designatione rei debito fine private, eadem erit causa boni et mali; bona enim et mala a Deo habent esse communiter et ei debent quod sint. Sed in hoc est differentia quod bona sunt bona a Deo ; mala vero sunt a Deo, sed non sunt mala a Deo sed ab homine tantum. Omnis enim actio sive bona sive mala a Deo habet quod est, nec sine ipso est. Unde Augustinus super illum locum Johannis[b] : omnia per ipsum facta sunt, ait : Omnis creatura sive visibilis sive invisibilis, omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium. Idem, super illum locum apostoli : traditi sunt in reprobum sensum ut faciant ea que non conveniunt : facit Deus in hominibus non ut non conveniant que faciunt, sed ut faciant que non conveniant ; ac si dicat : Deus in nobis operatur actiones, set homines faciunt eas inconvenientes.

1 esse *om.* K 2 fit] sit R 3 etiam] vero K 4 testatur *om.* K 5 ariopagita *om.* K 6 in *om.* K 7 enim] autem K 8 causa *om.* R.

---

a Ps.-Dion., *De divinis nominibus*, c. 4 (*P. L.*, 122, 1140). b August., *In Joann. evang. tract.* 1. n. 13 (*P. L.*, 35, 1386).

De hac bonorum et malorum distinctione in sequenti tractatu ampliorem doctrinam habebimus ; set hec, occasione sumpta ex verbis manichei, digressione prelibando tetigimus.

Secunde opositioni sic respondendum ; dicentes primam propositionem in omni facultate esse falsam nec veritati obnoxiam, hanc scilicet : cuius causa invariabilis, ipsum[1] quoque invariabile. In naturalibus enim videmus substantiale rei in quantum in se est mutabile, ut homo quidem mutabilis, humanitas vero immutabilis. Unde Mercurius in trimegisto[a] ait[2] : species mortales, genera immortalia sunt, ut homo mortalis, humanitas vero immortalis. Ibi enim species vocat subiecta substantialium, genera vero[3] substantialia subiectorum.

Preterea etiam quedam essentie[4] inferiores sunt que actu[5] incorruptibiles sunt, operantur tamen actu[6] corruptibilia, ut planete. Non ergo sequitur si causa incorruptibilis quod ipsum sit incorruptibile.

Dicimus etiam quod cum Deus possit omnia, non potest tamen actu et natura rem corruptibilem[7] incorruptibilem facere. Quicquid enim a Deo fit sue existentie principium habet. Consequens ergo est ut actu vel natura possit consequi finem ; omne enim quod est genitum actu vel natura tendit ad interitum. Quod autem res corruptibilis[8] est, non habet a Deo ; Deus enim corruptionis causa non est. Sed quod[9] ipsa res corruptibilis est[10], hoc habet a se et a sui natura trahit[11].

Preterea si concederetur : cuius causa immutabilis est ipsum quoque immutabile, de causa formali intelligendum est, non de efficienti. In evidenti enim positum est[12] quod multociens opus artificis perit manente artifice qui est efficiens causa ipsius. Unde cum Deus sit efficiens causa rerum, non oportet res esse immutabiles quamvis ipse sit immutabilis.

Tercia obiectio ex prime[13] obiectionis solutione solvitur. Unde[14] obiectioni hec detur responsio[15]. Dicimus enim[16] Deum hominem in tali[17] statu potuisse creare[18] ut peccare non posset ; nec tamen voluit[19], nec ideo invidus fuit. Hominem enim ita in naturalibus et virtualibus munivit ut mala vitare, bona vero adipisci poterit, et liberum arbitrium magis liberum ad bonum quam ad malum habuerit[20]. Alto enim sue sapientie consilio Deus talem hominem creare voluit ut libero arbitrio et ad bonum et ad malum uti posset, ut si malignitati et suggestionibus pravis resisteret, generosior et laudabilior appareret, et ad cumulum laudis humane

1 ipsum] est ipsum K 2 ait *om.* K 3 genera vero] et genera non R 4 essentie esse R 5 actu] auctu K 6 actu] auctu K corruptibilia R 7 corruptibilem *om.* R 8 corruptibilis] fit *add.* R *eras* 9 quod *om.* K 10 est *om.* K 11 trahit *om.* K 12 est *om.* R 13 prime] proprie R 14 unde] quare R 15 responsio] ratio R 16 enim] quidem K 17 in tali] vitali R 18 creare] creasse K 19 nec-voluit *om.* K 20 habuerit *om.* K.

---

a Hermes Trismegistus, *Asclepius* 4 (Belles-Lettres, p. 300).

cederet si non solum gratis, verum etiam accumulantibus meritis eterne beatitudinis gloria frueretur. Et ut omni malignitati contra ire posset, ut predictum est, talibus armis munivit quibus ea[1] debellaret. Non fuit ergo Deus homini invidens sed ei rationabiliter providens.

Quod vero gentilem philosophum Mercurium[a] [non] latuit qui in trimegisto ait : a multis dicitur : non poterat Deus avertere quod[2] incidere a rerum natura maliciam, id est potestatem peccandi ; quibus respondendum omnino non est : verbi[3] tamen causa et id prosequar quo ceperam[4] et rationem reddam ; dicunt enim ipsi Deum debuisse omnifariam mundum a malitia liberare ; previsum tamen cautumque est quantum rationabiliter potuisset a summo Deo cum sensu, disciplina, intelligentia mentes hominum est munire dignatus. His enim rebus quibus ceteris antestamus animalibus, possumus malicie fraudes dolosque vitare. Ex hiis[5] verbis satis monstratur quod summa Dei bonitas invidie redargui non potest in eo quod hominem cum potestate qua peccare posset creavit ; talibus enim armis eum munivit quibus omnino peccato resistere potuit.

Ad hoc etiam satis respondet Augustinus[b] contra illos qui querebant cur Deus hominem tentari permisit, dicens non esse laudabile homini si ideo bene vivere posset quia non[6] male vivere suadetur, cum in natura posse et potestate haberet velle non consentire suadenti, Deo iuvante ; et est gloriosius non consentire quam temptari non posse.

Item Dionisius : noluit Deus bonum fortitudinis perdere[7] in homine.

Hec contra rationem manicheorum, ne aliquid dicere[8] videantur, prelibavimus ; de quibus in sequentibus ubi res latius se offerret, latius disseremus.

6c Nunc voluntates auctoritatum[9] que pro ipsis facere videntur denudemus et quid ipse facere[10] voluerit exponamus.

Quamvis in mundi creatione de tenebris mentio habeatur, tamen non dicimus Deum creationem mundi inchoasse a tenebris quasi ab aliqua creatura. Ibi enim hoc nomen tenebre nota est privationis, non signum positionis, ut sit sensus : tenebre erant super faciem abyssi, id est non erat lux. Unde Beda[c] : non sunt audiendi qui Deum reprehendendo dicunt prius tenebras creasse quam lucem, quia nullas in aqua[11] vel in aere fecit tenebras.

Quod autem legitur in veteri testamento Deum precepisse[12] precepta austeritatis, non derogat eius benignitati[13], sed hoc cautum est summa

1 ea] etiam K 2 quod] atque K 3 verbi] vestri R 4 quod inceperam K 5 hiis] hic R 6 non] nil K 7 perdere hominem K 8 dare K 9 auctoritateā R 10 facere *om.* R 11 aquas R 12 dedisse K 13 benignitati] benivolentie K.

---

a Hermes Trismegistus, *Asclepius* (Belles-Lettres, 314). b August., *Super Genesim ad litt.* XI, 4 (*P. L.*, 34, 431). c Beda, *In Hexaemeron* I. c. 1 (*P. L.*, 91, 14).

Dei ordinatione ut superciliosam israelitice[1] plebis mentem retundaret[2], que suis iuribus nimis confidens dicebat : non deest qui impleat[3], sed deest qui iubeat ; et ut per exterioris implecionis difficultatem ad misticam intelligentiam invitaret ; et ut plebs iudaica suam imbecillitatem recognoscens a superbia ad gratiam humilitatis descenderet.

Quod vero in evangelio legitur diabolus esse princeps mundi, non intelligatur ratione creationis vel[4] ratione subiectionis, sed quasi virtute suggestionis. Diabolus enim non dicitur habere mundi principatum per creationem vel subiectionem[5] quia sibi cuncta subiecerat, sed per suggestionem quia terrenis hominibus per mundana et mundanorum appetitum mala suggessit. Quia ergo mundanis[6] hominibus per suggestionem imperat alliciens appetitu mundanorum, mundi dicitur habere principatum.

Hac etiam ratione domini sortitur vocabulum cum dicitur : nemo potest duobus dominis servire.

7 Divine essentie unitate et auctoritatibus et rationibus probata, restat[7] simplicitatem que iam ratione probata est, auctoritatibus confirmare.

Si omnimoda simplicitas in Deo est, non est aliud Deus, aliud deitas, sed ipse Deus est deitas. Si enim deitas esset in Deo et aliud quod Deus, ibi esset compositio et ita non plena simplicitas.

Quod autem non sit aliud Deus, et aliud deitas ostendit Boetius[a], in libro de trinitate, dicens : quare vere est unum in quo ullus numerus, ulla diversitas, nichil preter id quod est.

Item in libro de ebdomadibus ait[b] : omne simplex esse suum et id quod est unum habet ; et ita in omni simplici idem est quod est et quo est.

Item ait Ysidorus[c] : non est aliud quod habet et quod[8] habetur.

Item Augustinus : nichil est in Deo quod non sit Deus, excepto quod relative dicitur.

Item ait Ylarius : Deus non habet deitatem, quasi dicat : non habet eam ut habitum, ut aliud sit habens, aliud habitum.

8 Sicut ex premissis liquet Deum esse simplicem, ita ut dictum est, incomprehensibilem. Quod et auctoritatibus et rationibus probatur.

Auctoritatibus[9] sic : dicit auctoritas : hoc solum de Deo scire fateamur ut nichil de eo scire confiteamur. Quid enim non sit intelligere possumus, quid vero sit, scire non valemus.

Unde Macrobius[d], super sompnium Scipionis de patre loquens ait :

1 israelitice] istemelicior R 2 redundaret R 3 qui non impleat K 4 vel] sed R 5 vel suggestionem K 6 mundatis R 7 restat] ut *add.* R 8 et quod] et aliud quem K 9 auctoritatibus *om.* K.

---

a Boetius, *De Trinit.* c. 2 (*P. L.*, 64, 1250). b Boetius, *De hebdomadibus*, cap. unic. (*P. L.*, 64, 1311 C). c Isidorus, *Sententiarum* lib. I. c. 1 (*P. L.*, 83, 340). d Macrobius, *In somnium Scipionis*, l. I. c. 2 (éd. 1788, p. 9).

cum de megaton[1] loqui esset animatus, dicere quid sit non est ausus hoc sciens de Deo[2] quod quale sit ab omnibus[3] sciri non potest[4].

Unde Mercurius in trimegisto[a] de Deo loquens ait[5] : hoc ergo[6] quod tale est, scilicet Deus, quod non subicitur[7] sensibus, infinitum, incomprehensibile, inestimabile est ; nec sustineri etenim[8] nec indagari potest ; ubi enim et unde aut quomodo aut quale sit incertum est.

Item Plato[b] in timeo ait : genitorem universitatis tam invenire difficile est quam inventum digne profari.

Prophetarum etiam eximius David[c] ait : accedat homo ad cor altum et exaltabitur Deus ; quasi dicat : si homo puriore mentis acumine quasi corde profundo ad Dei investigationem accesserit, divinitatis altitudo humane mentis altitudinem superabit.

Item Dionisius ait : Deus quantum est incomprehensibile multum infinitum comprehendens omnia, ipsum autem incomprehensibile.

Item ait auctoritas[d] : Deus habitat lucem inacessibilem, id est natura eius est inaccessibilis uel[9] incomprehensibilis.

Item Deus dicitur esse super cherubin[e], id est super plenitudinem scientie[10].

Item dicit psalmista[f] quod Deus posuit tenebras latibulum suum.

Rationibus sic probatur. Natura humana longe remota est a natura divina ; a simili videtur quod intelligentia humana longe remota sit ab intelligentia divina.

Item omnis intellectus minister est forma. Sed in Deo non est forma. Ergo intelligi non potest. Unde Calcidius[g] super Platonem ait quod primordialis materia intelligi non potest, quippe forma caret.

Item intelligere est rem in aliquo rerum genere constituere. Sed in nullo genere rerum potest constitui. Ergo non potest intelligi.

8a In[11] contrarium sic probatur : dicit apostolus[h] per ea que facta sunt invisibilia Dei conspici.

Item nemo videt Patrem nisi Filius et cui Filius voluerit revelare[i].

Item scio cui credidi et certus sum[j].

Item dicit apostolus[k] se translatum esse usque ad tercium celum et vidisse ea que non licet homini loqui ; quod de divinis intelligendum est, et de visione mentali, non de materiali.

1 cum de deo plato K 2 deo] eo R 3 abominibus R 4 non possit K 5 ait *om.* K 6 ergo] est *eras* R 7 quod non deus subest K 8 etenim *om.* K 9 vel *om.* R 10 Item-scientie *om.* K 11 in] nunc K.

---

a Hermes Trismegistus, *Asclepius* 31 (Belles-Lettres, 339). b Plato, *Tim.* 28 c (Belles-Lettres 141). c Ps. 63, 7. d I Tim. 6, 16. e Ps. 98, 1. f Ps. 17, 12. g Chalcidius, *In Timeum Platonis comm.* n. CCCXVIII (éd. Didot. vol. II. 248 b, 249 a). h Rom. 1, 20. i Matt. 11, 27. j II Tim. 1, 12. k II Cor. 12, 2-4.

Item ait Ysaias[a] : vidi Dominum sedentem, etc.

Rationibus idem astruitur. Ut superius dictum est, intellectus tantum fit de re que est ; et ideo sciri et intelligi potest quia est. Ergo res que maxime[1] est, maxime[1] intelligitur. Sed Deus omni re maxime[1] est. Ergo maxime[1] intelligi potest[2].

Item si iste[3] res variabiles que numquam in eodem statu permanent, quarum nature mutabiles sunt, intelligi dicuntur[4], multo magis res intelligitur que semper in eodem statu permanet et iudicium intellectus expectat.

Item dicitur : crede et intelliges. Videtur ergo quod per fidem habeatur intellectus de Deo.

Item legitur quod in futuro videbimus eum[5] facie ad faciem sicut est, id est plenarie intelligemus.

Item duplex solet assignari demonstratio : una que fit quando per effectum probatur causa, et dicitur demonstratio quem[6] ; alia quando per causam demonstratur effectus, et dicitur demonstratio ad quid[7]. Demonstratio autem quem locum habet circa Deum, quia per effectum probatur causa, quia per visibilia probantur invisibilia.

8b Hanc controversiam sub breviloquio dirimentes[8], dicimus quod[9] non proprie intelligitur, nec proprie de Deo scientia habetur. Sed cum[10] sciri vel intelligi dicitur, pocius ad scientiam fidei et credulitatis quam ad scientiam certitudinis referendum est. Habetur enim de eo scientia per fidem, non per certitudinem. Et secundum hoc dicunt predicte auctoritates de Deo scientia haberi.

Dicimus etiam quod quamvis intellectus offendat in id quod est, non tamen sequitur quod illud verius intelligatur quod verius est. Intellectus enim celebratur aminiculo forme que in Deo non potest esse. Ideo enim Deus vere est quia sine forme concretione est.

Eodem modo respondendum est secunde obiectioni. Ideo enim inferiores res intelliguntur quia in eis inherent nature que intellectus sunt ministre.

Item cum dicitur per fidem intellectus[11] haberi de Deo, de scientia et intellectu fidei intelligendum est, non de[12] intellectu certitudinis qui habetur per cause cognitionem.

Item quod legitur[13] nos in futuro visuros esse Deum[14] facie ad faciem, non ideo dicitur quia[15] tunc proprie intelligetur sed quia tunc expressius cognoscetur.

Ad hoc quod dicitur quamdam esse speciem demunstrationis secundum

1 maxime] m^e K 2 quia-potest *om.* R 3 si iste] ille K 4 dicuntur] dicunt R 5 eum] deum K 6 una-quem *om.* K 7 ad quid] quid R 8 dirimentes] transeuntes K 9 quod *om.* R 10 cum] aliquis R 11 intellectum K 12 de *om.* K 13 legitur] dicit R 14 deum *om.* R 15 dicit quod R.

---

a Is. 6, 1.

quam effectus probat causam, ex qua surgit scientia et intellectus, respondemus quod illa[1] demonstratio non facit veri nominis intellectum vel scientiam, maxime quando effectus probat efficientem causam, non formalem. Sic qui credit Deum esse, scit[2] ipsum esse id est vehementem habet opinionem de ipso, et ipse scit[3] quod credat, et quid credat, sed nescit illud quod credit per veri nominis scientiam vel per veri nominis intellectum. Nichil enim intelligibile est nisi quod in eo genere concipiendi intelligitur quo animus rem[4] aminiculo sue proprietatis[5] percipit, et perceptioni secundum veritatem quam in compositione considerat, assentit ; et existentia quidem aminiculis earum proprietatum quibus sunt ficta, non quibus aliquid[6] esse fingitur, concipi possint. Deus vero nullis proprietatibus subiectus esse potest ; unde et si magnus, non tamen quantitate, et si iustus non tamen qualitate, et si durat non[7] tamen tempore. Ideo quia intellectus talium aminiculo concipitur unde animi motus in ipsum concipiendum agens ulli talium inniti potest ; unde nec intelligi proprie potest. Intellectus enim proprie celebratur secundum positionem et non secundum remotionem ; non enim ideo intellectum habeo de Socrate quia Socrates non est asinus sed quia ipse est homo ; sed potius intelligitur per aliorum remotionem quam per alicuius positionem ; Deum enim a ceteris eligendo excipimus et excipiendo eligimus.

8c Ad hoc quod dictum est Deum non posse comprehendi nisi negative iterum videntur multa posse obici.

Quod tamen videtur velle Boetius[a] qui in libro de duplici natura et unica persona Iesu Christi ait : additum est quoquo modo quoniam Deus et materia integro perfectoque intellectu intelligi possunt, sed aliquo[8] tamen modo ceterarum rerum privatione capiuntur. Sed si Deus non potest capi intellectu nisi per remotionem, quid est quod dicitur quod sancti in futuro videbunt eum[9] facie ad faciem[b] ? et quod alibi legitur : hec est vita eterna ut cognoscant te verum Deum et quem misisti filium tuum[c] ? Et alibi : videbimus eum sicuti est.

Legitur etiam quod fides evacuabitur in futuro et succedet scientia ; et ita certa cognitio ; et ita alia erit tunc comprehensio ab ista enigmatica ; et ita sancti non comprehendent Deum per remotionem sed potius per positionem. Scientia enim est perceptio veritatis rerum cum assensione et causarum cognitione.

Item indirecte sic : si in futuro non cognoscetur Deus nisi remotive,

1 ipsa K 2 sit R 3 sit R 4 rem *om.* R 5 proprietas R 6 aliquod R 7 durat nullo tamen K 8 aliquo] a quo R 9 eum] deum K.

---

a Boetius, *De duplici natura et unica persona*, c. 1 (*P. L.*, 64, 1341 B). b I Cor. 13, 12 c Jo. 17, 3.

non mutabitur scientia nec modus sciendi, et ita non evacuabitur, et sic non sola caritas excidetur.

Item si sancti in futuro non cognoscunt Deum nisi remotive, que erit tanta dilectio in illa dilectione ut dicatur vita eterna ipsa cognitio[1]?

Item dicemus quod anima Christi non cognoscit Deum nisi remotive ; que est ergo plenitudo scientie in anima Christi?

Item ipse Deus nonne cognoscit se positive, sciens quomodo ipse sit Deus sua essentia, et tamen ipsa non est alia ab ipso ; et quo modo ipsa est in ipso tamquam[2] usia in opifice, non per[3] concretionem sed per[4] abstractionem. Et nonne, si non plenam saltim semiplenam huiusmodi scientiam[5] potest conferre angelis vel animabus sanctis?

Item sicut oculi materiales modo non possunt offendere[6] in subtilia[7] corpora, in futuro tamen ita spiritales erunt ut offendant in spiritualia ; ita videtur quod oculus mentis qui modo non comprehendit nisi privative divinam essentiam, miraculose ita subtilisabitur in futuro[8] ut possit positive cognoscere eam.

8d E contrario videtur posse probari quod Deus in futuro non videbitur positive.

Ait Johannes Scotus[a] quod theophania, id est scientia angelorum de Deo sit ex consequentibus signis non ex substantificis geniis, id est ex substantialibus[9] naturis ; et ita per ea que facta sunt invisibilia Dei conspiciuntur[10]. Videtur ergo quod eorum cognitio non differat a cognitione que est in presenti.

Item quod Deus non potest comprehendi, hoc est ex natura ipsius Dei. Videtur ergo quod sicut modo non comprehenditur, ita in futuro non comprehendetur.

Item aut angelus cognoscit eum positive aut non. Si positive[11] cognoscit, nonne illam cognitionem posset angelus homini intimare, et ita homo posset in presenti eodem modo comprehendere?

Item si Paulus fuit raptus usque ad tertium celum, id est ad trinum ordinem angelorum, ut ita intelligeret Deum sicut cherubin vel seraphin, intellexit eum positive. Potuit ergo quando rediit ad se hoc alicui intimare.

8e Ad hoc dicimus quod alio modo videbitur Deus in futuro quam nunc, et positive intelligendo quomodo tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus, et tamen sit ipsa natura ; quomodo etiam usia est in opifice et tamen opifex est usia ; quomodo etiam una essentia sit trium personarum. Sed tamen quomodo hoc est, modo intel-

1 item-cognitio *om.* K 2 tamquam] tam R 3 non per *om.* K 4 per *om.* K 5 scientiam] non *add.* K 6 ostendere K 7 in subtilia]visibilia R 8 futurum R 9 substantialibus] naturalibus R 10 conspiciunt R 11 cognoscit-positive *om.* K.

---

a Cf. *infra* n. 144.

ligere non possumus[1] ; sed tamen credere debemus. Quamvis enim modo intelligere positive non possumus, quia intellectus noster ita ebes est ut adminiculum forme exposcat ad hoc ut aliquid intelligat, tamen in futuro ita alterabitur intellectus quod non exposcet adminiculum forme, immo comprehendet id quod est prout est.

Quamvis ergo angeli, ut dicit Johannes Scotus, per visibilia habeant cognitionem de invisibilibus Dei, tamen cognoscunt eum positive ; cognitio enim visibilium non sufficit ad eorum contemplationem, sed quasi immediate et perfecte Deum conspiciunt. Unde sequitur in eadem diffinitione : mentibus ab imaginibus defecatis super essentia et diffinitive originis simpla et reciproca manifestatio. Modo enim sensus et imaginatio impediunt intellectum ; cogunt[2] enim eum reverti ad comprehendendum qualitatem rerum dum res considerat. Sed in futuro purgabitur omne fermentum sensus et imaginationis ut sine earum aminiculo ipsum Deum comprehendat.

Quod autem Deus dicitur incomprehensibilis[3], ad tria referendum est : ad statum presentem in quo comprehendi non potest ; ad alium modum comprehendendi[4], quia alio modo comprehenditur quam alie res ; et ad naturam ipsius Dei, quia plenarie comprehendi non potest nec in via nec in patria ; comprehenditur enim perfecte quantum ad statum rationalis creature sed non quantum ad statum ipsius Dei, quia nulla creatura poterit eum comprehendere sicut est et sicut ipse comprehendit se. Angelus vero posset homini revelare illam notitiam sed homo eam[5] non posset intelligere propter infirmitatem suam. Paulus etiam quamvis habuerit istam[6] notitiam raptus in tertium celum, tamen postquam rediit[7] ad se illam amisit in partem.

9 Sicut probatum est Deum esse incomprehensibilem, ita evidens est ipsum esse innominabilem. Ullum enim nomen proprie convenit Deo. Quod et auctoritates gentium et auctoritates sanctorum comprobant.

Ait enim Plato[a] : oportet nos habere sermones cognatos rebus de quibus loquimur. Sed ullus sermo cognatus est divine nature. Ergo nullus sermo proprie potest explicare divinam naturam.

Item[b] genitorem[8] universitatis tam invenire difficile est quam inventum[9] est digne profari ; id est sicut non potest intelligi, ita non potest verbo explicari[10].

Item Mercurius trismegistus[c] : non spero totius magestatis effectorem

1 sed-possumus *om.* R 2 cogit R 3 comprehensibilis R 4 ad alium-comprehendendi *om.* K 5 eam *om.* R 6 istam] omnem R 7 rediit *om.* K 8 generationem R; creatorem K 9 inventam R 10 signari K.

---

a PLATO, *Tim.* 28 b. b PLATO, *Tim.* 28 c (Belles-Lettres 141). c HERMES TRISMEG., *Asclepius* 20 (Belles-Lettres 321).

omniumque rerum patrem et dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine vel[1] potius omni nomine.

Item Augustinus ; theologica descendit excellentia ut humana ascendat intelligentia ; quasi dicat : ut homo de divinis intelligere possit, theologia substantia nature verba assumit.

Item Ilarius[a] : sermo nature succumbit et rem ut est verba non explicant.

Item Dionisius[b] in Ierarchia : cum de Deo loquimur, potius quid non sit quam quid sit significamus ; quasi dicat : nullo nomine quid Deus sit, proprie possumus designare.

Idem[2c] ignoramus superessentialem Dei et invisibilem et ineffabilem infinitatem[3].

Igitur negationes in divinis vere, affirmationes vero[4] incompacte. Convenienter affirmationes theologice dicuntur inconpacte[5], id est incomposite, quia non significant compositionem predicati ad subiectum quam tamen videntur significare. Cum enim dicitur Deus est iustus non significatur inherentia iusticie in Deo, sed potius idemptitas. Deus enim[6] ita dicitur iustus quod est ipsa iusticia. Negationes vero[7] vere sunt ; nam si attendas negationis proprietatem, vere et proprie removetur iustitia a Deo, ut cum dicitur Deus non est iustus.

Preter has auctoritates, Johannes enim Scotus[d] volens probare quod Deus non proprie dicitur videns, sic ratiocinatus est : circa quam rem locum non habet privatio, actu[8] vel natura, circa eamdem[9] locum non habet habitus. Sed cecitas nec actu nec natura locum habet circa Deum. Ergo sicut proprie Deus non proprie potest dici cecus, ita nec videns.

Item sciendum tria esse : rem, intellectum et sermonem. Intellectus propter rem celebratur, sermo vero propter[10] intellectum instituitur. Set cum hec tria sint, rei natura in se amplior est et diffusior quam intelligentia ; plus enim est in re quam possit capi motu intelligentie ita quod citra[11] rem remanet intellectus. Intellectus vero amplior et diffusior quam sermo; plus enim intellectu percipimus[12] quam sermone explicare possumus. Primum ergo locum obtinet res, secundum locum intellectus, tertium sermo. Ergo cum divina essentia incomprehensibilis et investigabilis sit, citra vero intellectum remanet sermo, divina essentia nullo nomine proprie designatur.

Item, cum Deus omni careat forma, est enim causa sine causa, quia causa causalissima, et forma sine forma quia forma formalissima ; omne

1 vel] et R 2 idem] item ostendit K 3 infinalitatem R 4 vero] non R 5 convenienter-incompacte *om.* K 6 enim *om.* K 7 vero] non R 8 vel actu R 9 eadem R 10 intellectum-propter *om.* K 11 circa R 12 accipimus K.

---

a Hilarius, *De Trinitate* II 7 (*P. L.*, 10, 56). b Ps.-Dionysius, *De cæl. hier.* c. 2 (*P. L.*, 122, 1041). c *Id. ibid.* (*P. L.*, 122, 1041 C). d Joannes Scotus Eriug., *De divisione naturae* I, 14 (*P. L.*, 122, 459 s).

autem nomen ex forma datum sit, liquet nullum nomen[1] Deo proprie convenire. Ut einm testatur Boetius rebus ex materia formaque constantibus solus humanus animus extitit qui prout voluit nomina rebus inpressit.

Item dictiones ideo invente[2] sunt ad significandum naturalia ; postea ad theologiam translate. Itaque secundum primam institutionem naturalia designant, secundum vero translationem divina significant. Itaque naturalibus proprie, divinis vero inproprie conveniunt. Auctoritates vero nomina transtullerunt a naturalibus ad theologica. Cum enim viderunt Deum[3] totius bonitatis causam, totius originem iusticie, totius misericordie fontem, huiusmodi nomina : bonus, iustus, misericors Deo per causam assignaverunt. Quare Deus inproprie dicitur esse iustus, sed proprie est iustus, quia immutabiliter est iustus ; sicut e contrario Socrates dicitur proprie iustus, quia secundum proprii nominis primam[4] positionem ; sed improprie est iustus, quia mutabiliter est iustus[5]. Deus ergo dicitur iustus, bonus, quia horum et consimilium causa est ; sed non est iustus vel pius vel bonus quia ista facit ; sed sua iustitia que ipse est, iustus existit. Alio enim est iustus et ex alio dicitur esse iustus ; quia sua iustitia iustus est, sed ab effectu iustitie, quia nos efficit iustos, iustus dicitur.

Deus vero simplex[6] est et multipliciter dicitur, et a multiplicitate nominum et multiplicitate effectuum ; quia, ut dictum est, propter diversos effectus quos habet in rebus, multis censetur[7] nominibus. Est ergo multiplicitas in dicendo et in efficiendo sed simplicitas in essendo.

Item nomina Dei[8] dicuntur ineffabilia non quia non possint vel non debeant proferri, ut quidam fabulantur, sed quia ineffabile significant.

Item pronomina demunstrativa[9] que significant meram substantiam, videntur proprie significare Deum. Sed cum omnis demunstratio vel ad sensum sit vel ad intellectum, Deus vero et incorporeus et intelligibilis est, pronomine demunstrativo proprie demunstrari non potest. Si igitur[10] pronomina demunstrativa de quibus magis videtur non proprie significant, multo minus et[11] nomina.

9a His contraria videntur et rationum et auctoritatum firmamenta.

Primo auctoritates sic : legitur in Moyse[a] : ego sum qui sum ; et si quesierint nomen meum dic eis : qui est[12] misit me ad vos ; quasi dicat : hec circumlocutio mihi proprie convenit « qui sum » vel « qui est ».

1 nominem R 2 ideo invente *om.* K 3 deum *om.* K 4 primam *om.* R 5 quia-iustus *om.* K 6 vero iustus ita simplex K 7 censentur R 8 dei *om.* K 9 demunstrativa *om.* K 10 ergo K 11 et *om.* K 12 qui est] in ordine *add.* K.

---

a Exod. 3, 14.

Item legitur in propheta[a] : qui ascendit super occasum, dominus nomen illi.

Item Augustinus : solus Deus noster[1] vere dicitur esse essentia ; in eius comparatione cetera vere non subsistunt quia mutabilia sunt.

Item Ieronimus ait : Deus vere et proprie nomen essentie tenuit[2] qui nec preteritum nec futurum novit.

Item Johannes Damascenus[b] : Deus essentialiter dicitur Deus, non transnominative ; quasi dicat : Deus proprie dicitur Deus, non translative.

Rationes sic : cum Deus sit iustus sua iustitia, potius iustus dici videtur a sua iustitia quam ab effectu iustitie ; ut non dicatur iustus quia facit iustum, sed a sua iustitia qua iustus est. Quod videtur posse ostendi per similitudinem naturalium. Ignis enim cum calidus sit naturaliter, quia subiectum est caloris, et potentialiter quia effectivus[3] est[4] caloris, extrinsecus tamen potius dicitur calidus caloris participio[5] quam effectu. A simili et Deus.

Item sic : et Petrus proprie est iustus et Deus proprie est iustus. Ergo vel Petrus non proprie dicitur iustus quia proprie est iustus, vel Deus proprie dicitur iustus quia proprie est iustus ; proprietas enim dicendi videtur sumi ex proprietate essendi. Petrus enim proprie dicitur homo quia proprie est homo. Improprietas dicendi sumi videtur ex inproprietate essendi, ut color quia essentialiter non est albus sed efficit album, improprie dicitur albus.

Preterea voces significantes sunt ad placitum et[6] ex beneplacito inponentis potest vox institui ad significandum creatorem[7]. Ergo sicut proprie potest nomen convenire creature ita et creatori, cum penes institutionem nominis habeatur significatio.

Item Deus proprie est eternus ; nulla vero res diversa a Deo vere dicitur esse eterna. Ergo vel nulla res proprie potest dici eterna, vel Deus proprie potest dici eternus.

Amplius quicquid sit de aliis dictionibus, de pronominibus demonstrativis videtur esse[8] verum quod divinam essentiam possunt proprie demunstrare. Cum enim natura demunstrativorum pronominum sit demunstrare substantiam sine qualitate, eadem pronomina videntur magis proprie designare[9] divinam essentiam quam creaturam ; et cum etiam creature que corruptibiles et variabiles[10] sunt proprie non subiaceant demunstrationi, attestante enim Platone in fine timei : corruptibilia pronominum demunstrationem non expectant cum variis promentionibus[11] subiaceant.

1 noster *om.* K 2 renuit K 3 effectum R 4 est *om.* K 5 participatio K 6 et *om.* K 7 creationem R 8 esse *om.* R 9 significare K 10 et variabiles *om.* K 11 promentionibus] demunstrationibus *corr. in* permunstrationibus R.

---

a Ps. 67, 5. b Joann. Damascenus, *De fide orthodoxa*, I. c. 9 (*P. G.*, 94, 838).

9b Prima auctoritas sic solvitur. Quod legitur in exodo : ego sum qui sum, et si quesierint, etc. non est dictum ratione significandi sed ratione significati, non proprietate dicendi sed proprietate essendi. Deus enim proprie est quia immutabiliter est[1]. Quia ergo Deus proprie est et minus inproprie hec dictio « est »[2] de Deo quam alia dicitur, ei specialiter ascribitur. Quod autem hec dictio « est »[3] minus inproprie dicitur de Deo quam alia, hac ratione inspiciendum. Cum hec dictio[4] « est » specialiter ad rei existentiam pertinet, sola vero existentia divina immutabiliter sit, ei[5] minus inproprie hec dictio quam alia convenit.

Preterea verba adiectiva in se habent quod subiecto[6] copulant ; unde tercium adiacens non expostulant ; verbum vero substantivum cum de Deo dicitur terminum adiacens non exposcit nec in se retinet quod subiecto copulet[7] ; ideoque ad simplicitatem magis quam alia verba spectat.

Hac auctoritatis interpretatione, predicte Augustini, Ieronimi auctoritates sunt exponende.

Quod autem dictum est : qui ascendit super occasum, etc., referendum est non ad nominis proprietatem sed ad dictionis adpropriationem. Cum enim Deus ab eterno fuit dominus[8], potestate dominandi, in tempore vero dictus sit dominus[9] usu dominii, hoc nomen quidem dominus ei specialiter convenit, non proprie quidem sed appropriate.

Johannes vero ostendere volens non alium esse deitatem, aliud Deum[10], ait Deus essentialiter est Deus, non transnominative, id est non denominative, quasi dicat : Deus ita deitate est Deus quod est ipsa deitas, non transnominative, id est denominative, ut aliud sit deitas[11] a qua denominetur, aliud deus qui denominetur. In naturalibus enim ubi denominationes fiunt, aliut est quod denominatur, aliut a quo denominatur ; verbi causa, aliud est album quod denominatur ab albedine, aliut albedo a qua fit denominatio. In Deo vero non habet locum denominatio quia Deus est ipsa deitas. Cum ergo Johannes Damascenus[12] transnominationem removet a divinis, non translationem sed denominationem intelligere voluit ; transnominative enim pro denominative dixit. Transnominatio locum habet in divinis sed non denominatio[13].

9c Prime rationi sic instamus : in naturalibus philosophi rerum comprehendentes naturas ex earum naturis eis nomina imposuerunt. Sed quia divinam naturam[14] ulla indagine rationis sive naturalium aminiculo comprehendere potuerunt, non[15] ipsi Deo ex ipsius natura nomen aptaverunt, sed ex effectu multiplici, ut dictum est, quem in naturalibus

1 est] existit K 2 est] esse K 3 est] esse K 4 dictio *om.* R 5 ei] et R 6 subiecta que K 7 copulatur R 8 dominus] deus R 9 dominus *om.* K 10 deum] deus R 11 non-deitas *om.* R 12 damascenus *om.* K 13 transnominatio-denominatio *om.* K 14 naturam *om.* K 15 non] nec K.

divinam essentiam habere comprehenderunt a naturalibus ad theologica[1] nomina transtulerunt.

Secunde rationi sic instandum : posito quod alicuius proprium[2] nomen sit hoc nomen « grammaticus », alteri vero per excellentiam sit adpropriatum, unus istorum proprie est grammaticus et alter eorumdem proprie est grammaticus. Ergo[3] vel alter non proprie dicitur grammaticus vel relicus proprie dicitur grammaticus. Non sequitur; quia alterius est nomen proprium, alterius vero adpropriatum ; ille enim cui appropriatum est hoc nomen, proprie est grammaticus quia grammatice particeps est ; sed non proprie dicitur grammaticus, immo appropriate.

Tertie interrogationi sic respondemus quod voces dicuntur significare ad placitum et hoc vel[4] illud significare posse ex[5] beneplacito instituentis ; dictum est quantum ad naturalia ; non enim potest institui hec et illa vox ad significandum proprie divina ; ubi enim deest intellectus in significato, deest potestas in significando.

Quarta oppositio sic solvitur : hoc nomen Scipio primo fuit datum[6] Scipioni a sua propria qualitate, et ita fuit proprium nomen persone ; quare et proprie fuit Scipio et ei proprie convenit hoc nomen. Post translatum fuit ad nuncupandum eos qui ab ipso descenderunt, ut quilibet de familia eius diceretur Scipio. Hoc ergo nomen proprie convenit magno Scipioni, improprie vero et translative alicui ab ipso descendenti. Pono ergo, ipso vivente, quod alicui ab ipso descendenti conveniat[7]. Sic instandum : aliquis proprie est Scipio ; nullus alius ab eo vere dicitur[8] Scipio ; ergo vel nullus proprie dicitur Scipio vel ille[9] proprie dicitur Scipio. Non sequitur. Ille[9] cui primo impositum fuit hoc nomen Scipio, quamvis non vere dicatur Scipio, proprie tamen dicitur Scipio, ut sit proprietas dicendi, non veritas essendi.

Sic non solvitur ultima questio[10]. Dicimus divinam essentiam quamvis immutabilis sit, ulli tamen[11] demunstrationi proprie subiacere. Cum pronominis demunstratio fiat vel ad sensum vel ad intellectum, Deus vero nec sensu nec intellectu potest perpendi, nullo pronomine divina essentia proprie poterit demunstrari.

10 Ex premissis oritur questio : utrum aliquod nomen unica sui prolatione creatori et creature vere possit attribui, ut vere dicatur creator et creatura sunt, vel sunt substantie, vel sunt duo[12], et consimilia.

Sunt qui hanc partem questionis tueri conantur. Nobis autem videtur ullum nomen quod Deo conveniat secundum quod Deus, creatori et creature unica sui prolatione vere posse attribui.

Ut enim supra dictum est, aliam significationem habent[13] vocabula in

1 theoloica R. theologiam K 2 proprium *om.* K 3 ergo *om.* K 4 vel] et R 5 ex] et ex R 6 datum] dictum R 7 conveniat] quod ab eo descendit *add.* R 8 dicitur] esse *add.* R 9 vel ille] iste K 9 ille] erat *add.* K 10 ultima questio] ultimo quando K 11 tamen *om.* K 12 duo *om.* K 13 habent *om.* K.

divinis, aliam in[1] philosophis. Itaque hoc verbum « est » equivoce convenit creature et creatori, quia in diversis significationibus. Sed ut fere omnes communiter opinantur, ullum nomen unica sui prolatione in diversis significationibus ponitur. Ea enim que sunt in voce sequuntur ea que sunt in mente. Sicut enim humana mens non movetur ad intelligendum diversa simul, sed primo motu movetur ad unum et alio ad aliud et in diversis temporibus, sic vox intellectus in unitate iuxta sui prolationem unicam, in una sola significatione tenetur. Unde omnes qui sani capitis sunt, omnes huiusmodi propositiones negant : marina belua et latrabile animal sunt canes, et consimiles. Itaque omnes istas perimimus : creator et creatura sunt, vel sunt aliqua, vel sunt[2] substantie, et huiusmodi.

Item quero ab illis qui hanc propositionem concedunt : creator et creature sunt substantie, utrum hoc verbum « sunt » vel hoc nomen « substantie » teneatur in aliqua significatione vel etiam[3] aliquibus significationibus, vel nec in aliqua nec in aliquibus? Si dicant[4] hos terminos ibi nec aliquam nec aliquas habere significationes, ut tantum predicatio termini de termino[5] fiat, ad miserum ignorantie auxilium confugient. Si vero dicant[6] hoc nomen substantie ibi poni in aliqua significatione, quero in qua : utrum in designatione usie vel in designatione generalissime forme. Sed sive in hac sive[7] in illa significatione ponatur, falsa erit enunciatio. Si vero dicant in alia significatione hunc terminum sumi que communiter tam creature quam creatori conveniat, non est ratio, cum sub nullo genere rerum creature ad creatorem sit convenientia.

Item qui concedunt creatorem et creaturam esse substantias, a simili coguntur concedere creatorem et creaturam esse duo. Ab illis ergo queri potest in qua significatione sumatur hoc nomen duo. Nec facile assignari poterit in qua, nisi in significatione binarii ; et ita constat ille binarius[8] ex unitate addicta creature et unitate creatoris, que divina usia est ; et ita divina usia erit pars binarii.

In contrarium obviant auctoritates et rationes[9].

Ait enim auctoritas duas esse nativitates Christi.

Item ait Augustinus[a] : rerum alie sunt quibus fruendum est, alie quibus utendum.

Item Christus dicitur gigas gemine substantie[b].

Item dicit Boetius[c] quod diffinitio persone convenit Deo et homini et angelo, hec scilicet : rationalis creature individua essentia.

Rationes sic : homo factus est ad ymaginem et similitudinem Dei.

1 aliam et K 2 sunt *om.* K 3 vel etiam] et in R 4 dicatur R 5 determinato K 6 dicatur R 7 sive] illa *add.* R *eras* 8 et-binarius *om.* R 9 et rationes *om.* K.

---

a Augustin., *De doctrina christ.*, I. 3 (*P. L.*, 34, 20). b Augustin., *Contra Maximinum* II, 10, n. 2 (*P. L.*, 42, 765). c Boetius, *De unica persona...* c. 2 (*P. L.*, 64, 1543).

Ergo aliqua est convenientia hominis ad Deum. Secundum id[1] ergo in quo homo convenit cum Deo, videtur posse aliquod nomen unica sui prolatione attribui homini et Deo, ut vere dicatur homo et Deus sunt rationales vel sunt iusti.

Item sic : quelibet res non est Deus. Ergo ulla res est Deus. Ergo nichil est Deus.

Item, creator vel creatura non est ; creatura[2] est ; ergo[3] creator non est.

Item creatura non est aliqua rerum. Quelibet res non est creator. Ergo creator non est aliqua res.

Item secundum predicta[4] dicendum est quod creator non est melior aliqua creatura, nec divina essentia est optima rerum, cum dissimiliter dicitur bonum de creatore et creatura.

His respondentes dicimus quod et aput theologum et aput philosophum frequenter videntur dictiones unica sui prolatione sumi in diversis significationibus, ut aput[5] grammaticum qui ait Aiacum aliter Thelamonius aliter[6] Oilei fuit[7] filius. Et aput Boetium[a] qui ait : omnis canis est substantia, volens sub hac universalitate comprehendere tam marinum quam latrabile.

In his ergo omnibus dicendum est quod orationes tote transumuntur, nec aliqua dictio in diversis significationibus sumitur ut sit sensus : omnis canis est substantia, id est omne id cui convenit hoc nomen canis. Similiter cum dicitur due nativitates, id est duo quibus convenit hoc nomen nativitas.

De aliis[8] dicendum est vel potest dici quod quamvis dictio semel ponitur, tamen bis intelligi insinuatur. Quod satis innuitur ex dictionibus adiunctis[9], ut cum dicitur Christus est gigas gemine substantie, per hoc quod dicitur gemine[10] innuitur quod geminandus est intellectus; similiter propter diversas huius nominis substantie significationes. Similiter cum dicitur due nativitates, per hoc quod dicitur due[11] significatur iterandus esse intellectus. Eodem modo de aliis locutionibus iudicandum est.

Quod vero a Boetio dicitur, sic est intelligendum ut diffinitio persone conveniat Deo et angelo et homini, in diversis significationibus non in una.

10a Sciendum preterea quod ulla veri nominis similitudo est inter Deum et hominem. Quamvis enim homo dicitur esse creatus ad ymaginem et similitudinem Dei, quia et Deus rationalis et homo rationalis, et Deus iustus et homo iustus, tamen non est ibi veri nominis similitudo secundum rationem vel iusticiam cum Deus ita sit rationalis[12] quod ipsa rationali-

1 id] hoc K 2 creatura] non *add.* R *eras* 3 ergo] ergo *add.* R *eras* 4 predictam R 5 aput *om.* K 6 aliter] alius R 7 fuit *om.* R 8 et sic de aliis K 9 adiunctis *om.* K 10 per-gemine *om.* R 11 due *om.* R 12 rationabilis K.

---

a Boetius, *De differentiis topicis*, l. I (*P. L.* 64, 1193 s).

tas[1], ita iustus quod ipsa iusticia ; homo vero[2] ita rationalis vel iustus quod rationalitas vel iustitia est eius qualitas.

Set notandum quod similitudinum[3] alia naturalis, alia ymaginaria, alia imitatoria, alia nuncupationis. Naturalis similitudo est illa que attenditur inter aliqua secundum naturales proprietates, ut Socratis et Platonis secundum albedines. Naturalium autem similitudinum alia substantialis, alia accidentalis. Substantialis que attenditur secundum substantialia, ut Socratis et Platonis secundum humanitates ; que tamen pocius solet dici conformitas quam similitudo. Accidentalis, que secundum accidentia[4] est[5], ut predicta. Que locum non habet in trinitate, set substantialis. Filius enim secundum suum substantiale esse est similis Patri ; quia vero nichil est accidentale alicui trium personarum, ulla accidentalis similitudo est in trinitate.

Inmaginaria autem similitudo est ymaginis ad exemplar[6], secundum quod ymago conformatur suo[7] exemplari. Hec autem semper est[8] altera et non alterutra ; quia statua est similis exemplari sed non e converso[9]. Hac autem similitudine nihil est simile Deo. Cum enim Deus omnifariam sit simplex, nichil est eius ymago, cum ymago atendatur secundum exteriora lineamenta[10].

Immitatoria vero similitudo est que atenditur in actionis imitatione, ex hoc scilicet quod aliquid imitatur aliud in actione, ut simia hominem. Hec qualicumque modo posset assignari inter Deum et hominem quia homo, quamvis a longe, Deum imitatur in agendo ut sicut Deus facit bona ita homo[11], longe tamen dissimiliter. Sed tamen secundum hanc similitudinem non atenditur aliqua convenientia ex qua aliquod nomen una significatione posset convenire Deo et homini. Si tamen subtilius velimus intueri, nec ista similitudo vere est inter Deum et hominem, cum Deus prorsus aliter dicitur facere bona quam homo.

Recurrendum est igitur[12] ad nuncupativam similitudinem ut[13] ideo homo dicatur similis Deo quia nuncupatur rationalis sicut Deus rationalis, longe tamen dissimiliter.

Si vero quis sic instet : quelibet res non est Deus ; ergo ulla res est Deus ; propositionem concedimus, conclusionem negamus. Quia sub hac universalitate « quelibet res » non comprehunduntur nisi creature. In conclusione autem negatio plurium est negativa quam in positione universalitatis[14] collectiva ; negationes enim plurium sunt negative quam positiones positive. Ut enim hoc nomen homo, cum sit tantum[15] hominum positivum, nemo est abnegativum deorum et hominum. Cum ergo dicitur

1 rationabilitas K 2 vero] est *add.* K 3 similium K 4 accidentia *om.* K 5 est *om.* R 6 exemplum R 7 suo *om.* K 8 est *om.* K et *om.* K 9 non e converso] exemplar non est simile statue K 10 limamenta R 11 ita homo] in homine K 12 est igitur] ergo K 13 ut] ubi K 14 propositione universalitas R 15 tantum] *post. corr.* substantum.

ulla res Deus, vel nichil est Deus, nimis[1] vehemens est negatio, ubi predicatum removetur tam a creatore quam a creatura. Vel etiam quamvis ex virtute significationis non sit ibi[2] negatio nisi creaturarum[3], tamen ex violentia usus videtur esse abnegatio tam creature quam creatoris. Maxime autem in omni facultate usus emulandus est, analogia scienda. Unde ad hoc ut aliqua locutio in theologia recipiatur, quatuor concurrunt : ut subsit veritas ; ut a veritate usus non dissonet ; ut rei sermo sit consonus, profane etiam verborum[4] novitates vitande sunt ; et ut causa dicendi[5] evidens sit et aperta.

Unde sic instandum[6] : quodlibet est, et non significatur appellativo nomine. Ergo nichil significatur appellativo nomine.

Item cum sic opponitur : creator vel creatura non est ; creatura est ; ergo creator non est ; premisse sunt vere, conclusio[7] falsa. Termini enim prout accommodantur diversis facultatibus diversas sortiuntur significationes ; unde hic terminus « est » aliut significat in naturali philosophia cum dicitur Socrates est, scilicet Socratis existentiam ; aliud in mathematica, scilicet cum dicitur albedo est[8], scilicet albedinis inherentiam, ut sit sensus albedo est, id est albedo[9] inest ; aliud in theologia cum dicitur Deus est, scilicet divinam essentiam. Cum enim dicitur Deus est vel Deus non est, ibi non potest significari nisi divina usia ratione subiecti. Talia enim sunt predicata qualia subiecta permiserint.

Unde sic instandum : Socrates vel albedo non est. Socrates est. Ergo albedo non est[10].

Item, cum sic obicitur : creator non est aliqua rerum ; quelibet res, etc. Instantia[11] : quilibet equus non promittitur a Marco, posito quod Marcus promittat equum indeterminate. Sed Marcus[12] non promittit aliquem equorum. Ergo non promittit aliquem equum[13].

Item videtur convenienter posse negari[14] Deum esse meliorem aliqua re ; quia ubi est dissimilitudo dicendi non est ratio comparandi. Cum enim alio modo dicitur Sequana[15] velox et alio modo animal, non est dicendum quod Sequana[15] sit velocior animali. Similiter cum alio modo dicitur Deus bonus, alio modo creatura, non est[16] verum Deum esse meliorem aliqua creatura.

Sed sciendum quod bonum quatuor modis sumitur : aliquando enim bonum predicatur de Deo essentialiter ut cum dicitur Deus est bonus. Et secundum hoc non comparatur Deus creaturis, ut dicatur melior aliqua re ; essentia Dei intendi vel remitti non potest.

Item de creaturis predicat divinam essentiam, non essentialiter sed denominative ; secundum quod res[17] denominantur bone a summo bono ;

1 nimis *om.* K 2 ibi] alia *add.* K 3 creature K 4 verborum *om.* K 5 dicendi] priori argumentationi *add.* K 6 unde sic instandum *om.* K 7 conclusio] tamen *add.* K 8 est] inest R 9 albedo *om.* K 10 ibi-albedo non est *om.* K 11 instantia] *ø* R 12 Marcus *om.* K 13 ergo-equum *om.* K 14 negare R 15 seccana R 16 est] videtur K 17 res] non *add.* R *eras.*

unde dictum est[a] : vidit Deus cuncta[1] que fecerat et erant[2] valde bona, id est erant a valde bono principio. Et secundum hoc ulla atenditur comparatio ; ulla enim res in quantum a Deo melior est alia.

Tertio modo sumitur bonum ab usu virtutis ; unde homo dicitur bonus, id est iustus. Secundum quam significationem non admittitur comparatio ; non enim dicitur Deus bonus actu virtutis.

Quarto etiam[3] modo aliquid dicitur bonum, id est utile ; secundum quam significationem Deus dicitur melior creatura, id est utilior. Videtur tamen quod secundum hanc significationem comparari non possit ; alio enim modo dicitur Deus utilis, alio creatura.

10b Ad hoc respondemus quod quedam nomina ita atribuuntur Deo quod eorum significationes attribuuntur creaturis, ut cum dicitur Deus est refugium nobis et consolatio, potius aliquid nobis atribuitur quam Deo. A simili cum dicitur Deus est utilis nobis, vel homo est utilis nobis, utilitas nobis utrobique atribuitur ; nichil vero Deo. Ita una est significatio cum dicitur Deus est utilis, homo est utilis[4], secundum quam tam ex Deo quam ex homine utilitas nobis atribuitur. Secundum quam significationem vere potest dici Deus est utilior homine et melior, id est maior utilitas confertur nobis ex Deo quam ex homine.

Ut ex omnibus[5] predictis pateat quod ullum nomen proprie conveniat Deo, sciendum quod nominum que Deo atribuuntur alia dicuntur[6] de Deo per causam, ut hoc nomen iustus, sanctus, pius, quia talium est causa ; alia per similitudinem, ut hoc nomen splendor, ymago ; filius enim dicitur ymago patris quia sicut in ymagine resultat exemplar, ita in filio pater. A simili splendor. Alia dicuntur per consequentiam ut nomina antecedentium atribuantur consequentibus ; unde Deus dicitur[7] irasci, id est punire, quia ex ira sequitur punitio ; penitere, id est opus mutare. Unde Claudius Maubertus[b] in libro de anima ait : penitentia cadit in Deum, non passionis affectu[8] sed consequentis effectu ; quasi dicat : Deus non dicitur penitere quia talis affectus, id est penitentia, sit in Deo sed quia effectus penitentie, id est quod efficitur ex pena scilicet operis mutatio, est in eo. Alia per negationem ut, quamvis sit forma affirmationis, tamen intellectus sit negationis ; ut cum dicitur Deus indurare cor Pharaonis, non quia induret sed quia non emollit.

Illa vero que de Deo dicuntur per causam, de Deo predicant divinam usiam, ut iustus, pius, fortis. Que vero per similitudinem vel per consequentiam de Deo predicant relationem. Que vero per negationem de Deo nichil predicant.

1 cuncta *om.* K 2 et erant *om.* K 3 etiam *om.* K 4 homo est utilis *om.* K 5 ex omnibus *om.* R 6 dicunt R 7 dicitur *om.* K 8 sed passionis effectu K.

---

a Gen. 1, 31. b Claudianus Mamertus, *De statu animae*, I, 3 (*P. L.*, 53, 703).

Eorum vero que per causam de Deo dicuntur[1], alia sunt principalia, alia sumpta. Principalia, ut misericordia, pietas, iustitia ; sumpta ut pius, iustus, fortis. Principalia autem quia magis spectant ad simplicitatem quam sumpta, minus inproprie dicuntur de Deo quam sumpta ; unde minus inproprie dicitur esse pietas quam pius. Quare in theologia sumpta exponenda sunt per principalia, ut pius id est pietas, non pietas id est pius. In naturalibus vero, quia naturalia ad compositionem spectant, principale exponitur per sumptum, ut daunus est ipsum scelus, id est maxime sceleratus[a].

11 Nominum vero que de Deo dicuntur, alia dicuntur secundum[2] substantiam, alia secundum relationem. Duo enim tantum predicamenta in theologicis assignantur ; predicamentum substantie[3] et predicamentum relationis, sive predicamentum quid et predicamentum ad quid.

Duobus autem modis dicitur terminus in divinis dici[4] secundum substantiam : aut quia predicat divinam essentiam, ut hec nomina Deus, iustus, bonus ; aut quia predicat relationem theologicam sive collationem divine essentie ad creaturas, ut hec nomina[5] creator, principium, auctor. His enim nominibus non predicatur divina essentia sed potius collatio sive relatio quedam secundum quam divina essentia confertur creaturis. Quia sicut apud Aristotelem aliquid dicitur simile vel[6] dissimile secundum qualitatem, non quia qualitas sit similitudo vel dissimilitudo, vel ut[7] ab ea aliquid denominetur simile vel dissimile, sed quia secundum eam atenditur similitudo vel dissimilitudo secundum quam aliquid dicitur simile vel dissimile, sic[8] in theologicis quedam nomina dicuntur dici[9] secundum[10] substantiam non quia eis predicetur divina essentia, sed potius quedam relationes sive collationes que circa divinam essentiam considerantur.

Et ut[11] hoc evidentius fiat, sciendum quod relationibus que atenduntur secundum essentiam[12] non persona ad personam sed creator confertur creature. Illis vero que atenduntur secundum ypostasim, non creator creature confertur sed persona ad personam refertur.

Omnibus ergo illis nominibus quibus creator creature conferri ostenditur, theologice predicantur relationes, et secundum substantiam dici[13] dicuntur, non quia eis divina substantia predicetur sed quia eis relationes divinam essentiam comitantes[14] declarantur ; ut his[15] nominibus auctor, creator, principium, causa, finis, origo et consimilibus.

1 dicunt R 2 secundum *om.* R 3 predicamentum substantie *om.* K 4 dici] dicere R 5 hoc nomen R 6 vel] et R 7 ut *om.* R 8 sic] sicut K 9 dici *om.* K 10 secundum *bis* R 11 ut *om.* K 12 que-essentiam *om.* K 13 dici *om.* K 14 commutantes K 15 et hiis K.

---

a Terentius, *Andr.* 666, 845.

Omnia ergo nomina [que] de Deo dicta aut divinam essentiam predicant aut relationem divine essentie comitem[1] declarant, secundum substantiam dicuntur.

12 His prelibatis de nominibus que dicuntur secundum substantiam, sciendum est[2] quod omnia[3] nomina primi predicamenti, secundi et tertii, substantie videlicet, qualitatis et quantitatis, que predicantur de Deo secundum quod Deus, divinam essentiam predicant ; ut hec nomina : spiritus, substantia, de Deo dicta et secundum essentiam dicuntur et essentiam predicant.

A simili nomina quantitatum, ut hec : fortis, magnus, que quidem secundum philosophum qualitatem significant, ad divina translata divinam essentiam predicant.

A simili ista[4] nomina ; iustus, pius, que ad predicamentum qualitatis pertinent, si de Deo dicantur, divinam essentiam predicant[5].

Nec solum ista nomina concretiva trium predicamentorum, sed et mathematica nomina[6] eorumdem predicamentorum, hec scilicet : pietas, iustitia, bonitas, unitas, de Deo dicta divinam essentiam predicant. Idem enim predicatur hoc termino iustus et hoc termino iustitia ; et sic de aliis intelligendum est. Unde quia ista nomina primi predicamenti, scilicet[7] spiritus, substantia, non habent mathematica in usu enim nec in divinis transferuntur.

Hec ergo in theologicis generalis constituatur regula quod[8] omnia nomina tam mathematica quam concretiva pertinentia ad predicamentum substantie, qualitatis et quantitatis ad divina translata, divinam essentiam predicant, et omnia in divinis constituunt predicamentum in quid. Termini vero aliorum predicamentorum ad theologiam[9] translati, quasdam relationes sive collationes predicant de Deo.

Sicut enim in naturalibus, predicamento relationis vel predicamento habitus et relinquis quinque non ostenduntur alique proprietates inherere subiecto alicui, vel aliquibus subiectis, ita nec in divinis his terminis divina natura predicatur ; sed potius, ut dictum est, quedam collationes vel usie ad creaturas, vel ypostasis ad ypostasim designantur. In naturalibus enim, terminis septem predicamentorum non predicantur proprietates rebus subiectis inherentes sed quidam status extrinseci designantur quorum adventu vel recessu non mutantur. Cum enim dico : Socrates est pater, hoc termino pater non ostenditur Socrati aliqua inherere proprietas, sed quedam collatio Socrati attribuitur respectu filii, cuius adventu vel recessu Socrates[10] non alteratur. Absurdum est enim dicere tociens rem permutari quociens aliquis extrinsecus status, ut relatio, habitus et consimilia subiecto adveniunt vel recedunt. Quid enim absurdius quam

1 comitem] de *add.* R 2 dicendum est sciendum K 3 omnia *om.* K 4 nomina-ista *om.* K 5 predicant] sed nomina quantitatum *etc. iterum ut supra add.* K 6 nomina] nominum R 7 scilicet *om.* R 8 quod] quia R 9 theoloia R 10 Socrates] se R.

prudenter asserere hominem tociens[1] permutari quociens incipit vel desinit esse dexter[2] vel sinister alicui rei.

Eodem modo de habitu et de aliis raciocinandum[3] est. Non enim Socrates aliquam in se suscipit[4] proprietatem quam prius non habuit[5], cum galeatus esse incipit. Unde Aristotiles de decem predicamentis pertractans, cum[6] in tractatu[7] trium predicamentorum, substantie scilicet, qualitatis et quantitatis aliquantulum moram expendisset, de ceteris compendiosum consequenter tractatum[8] adiunxit ; per hoc innuens res trium predicamentorum proprie proprietates esse, ceterorum[9] vero res non proprietates inherentes esse, sed potius quosdam status extrinsecus advenientes.

Quod enim de relationibus prolixe pertractat[10], non gratia ipsarum relationum fit, sed pocius gratia quantitatum et qualitatum ad quarum pertinent potestatem[11].

Augustinus[a] etiam in libro de trinitate, omnia predicamenta reducit ad tria, scilicet ad predicamentum substantie, qualitatis et quantitatis.

Boetius[b] etiam[12] in libro de trinitate, cum ostendisset quod[13] in divinis predicaretur terminus trium predicamentorum, de reliquis adiungit dicens : reliqua vero neque de Deo, neque de ceteris predicantur. Nam « ubi » vel de homine vel de Deo[14] predicari potest; de homine ut in foro, de Deo ut[15] ubique, sed ita ut non quasi[16] ipsa res[17] id quod predicatur, de qua dicitur non ita homo esse in foro quemadmodum vel albus vel longus. His verbis ostendit Boetius quod terminis predictorum predicamentorum non predicantur proprietates inherentes, sed potius quidam status exteriores.

Tamen in divinis non eadem predicantur his terminis que, a[18] naturalibus dum ad divina transumuntur, propriam mutant significationem. Unde Boetius[c] in libro de trinitate de eisdem[19] terminis loquens ait : ad hec cum quis in divinam vertetur[20] predicationem, cuncta mutantur[21].

13 Ex his liquet quod non ea que his terminis predicantur in naturalibus predicantur in divinis, sed pocius alia. Locus enim quantitas, qui nihil aliud est quam corporis quedam dimensio eiusdem partes refrenans ne profluant in infinitum, de Deo non predicatur. Deus enim, ut superius ostendimus, omnifariam simplex est.

1 tociens *om.* K 2 dester R 3 ratiocinatio K 4 suscipit] habet K 5 habuerit K 6 cum *om.* K 7 pertractato R 8 tractans K 9 ceterarum K 10 probate tractat K 11 potestatem ag' K 12 etiam *om.* K 13 quod] quam diversimode (?) K 14 nam ubique de deo sed non de homine K 15 ut *om.* K 16 quasi *om.* K 17 res] sit *add.* K 18 a *om.* K 19 eisdem] hiis K 20 vertit K 21 mutantur] que predicari possunt *add.* K.

---

a August., *De Trinitate* V, 5 (*P. L.*, 42, 914). b Boetius, *De Trinitate* c. 4 (*P. L.*, 64, 1252 D). c Boetius, *De Trinitate* c. 4 (*P. L.*, 64, 1252 A).

Locus vero ubi, qui nichil aliud est quam collatio localis ad locale[1], secundum loca quantitates qui his terminis predicantur : citra, ultra, sursum, deorsum, de eodem non dicuntur. Deus enim immensus est, nec localis, nec locatus quia ubique est, id est[2] in omnibus rebus est tamquam efficiens causa, non ut loco distinguatur. Corpus vero aliquod et locatum est et locale ; locale quia locis quantitatis subiectum est ; locatum quia rebus extra positis determinatur et circumscribitur, quia circumfusus est aliis extra se positis.

Locus autem ubi[3] de quolibet corpore predicatur preter mundanam machinam ; mundus[4] enim localis est[5] sed non est locatus, quia nichil est extra mundum respectu cuius supra vel infra, sursum vel deorsum esse dicatur.

De anima vero non dicitur locus[6]. Quod enim anima[7] dicitur esse in corpore, transumptione est ; non quod localis et locata sit, sed quia vis et efficacia eius in corpore apparet et non alibi ; unde non convenienter dicitur[8] anima esse[9] in hoc corpore et Plato extra.

14 Quod autem anima non[10] sit in loco probatur auctoritate Augustini[a] qui dicit, super Genesim[11], quod corporalis substantia[12] variatur per loca et tempora, incorporea[13] vero per tempora tantum.

Item Boetius[b], in libro de ebdomadibus, ait : incorporea in loco esse non posse.

E contra ait Ambrosius[c] super Lucam : seraphim transit[14] de loco ad locum quia non replet omnia, sed ipse repletur a Spiritu. Sed intelligendum est[15] negative : seraphim transit de loco ad locum, id est non est immensus. Vel comparatione Dei dicitur transire[16] de loco ad locum, sicut astra in conspectu eius non esse munda dicuntur, licet quantum in se sunt munda. Unde alibi dicitur[d] : in angelis suis reperit pravitatem ; quamvis enim angeli in se sint iusti, tamen Dei comparatione dicuntur iniusti. Sic licet non transeant de loco ad locum, tamen transire dicuntur respectu Dei qui ubique est.

Similiter intelligendum est[17] quod dicit Beda[e] super Lucam : spiritus increatus incircumscriptus, spiritus creatus est[18] circumscriptus, respectu scilicet Dei. Vel est circumscriptus, id est non est inmensus vel non est ubique.

1 localem R 2 id est *om.* K 3 ubi *om.* K 4 mundum R 5 est *om.* R 6 locus *om.* R 7 anima *bis* R *eras* 8 dicitur *om.* R 9 esset R 10 non] nunc K 11 Genesi R 12 corpora vel substantia R 13 incorporalia K 14 transit *om.* K 15 est *om.* K 16 transire *om.* K 17 est *om.* K 18 est *om.* R.

---

a Augustin., *De Genesi ad litt.* VIII, 26 (*P. L.*, 34, 391). b Boetius, *De Hebdomadibus*, c. unic. (*P. L.*, 64, 1311 B). c Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I, 11 (*P. L.*, 16, 732). d Jo. 4, 18. e Beda, *Super Lucam* c. 1 (*P. L.*, 92, 313).

Preterea[1] si anima esset in loco, quomodo intelligeretur esse in diversis partibus corporis ut in diversis locis uno et eodem tempore secundum se totam?

Item si anima mutat locum, ut prius sit in uno postea in alio, videtur magnam moram expendere in transeundo spatium quod est ab[2] oriente usque in occidentem ; cum autem[3] dicatur spiritus increatus[4] ita cito moveri ab oriente usque ad occidentem ut mens humana ad cogitandum.

Deus ergo, quia localis[5] non est, locatus esse non potest.

15 Cum igitur[6] termini pertinentes ad predicamentum ubi de Deo predicant, relationem quamdam creatoris ad creaturas predicant ; itaque predicamentum ubi ad theologica translatum reducitur ad predicamentum ad aliquid. Cum ergo dicitur Deus est alicubi, vel Deus est ubique, intelligitur esse in rebus tamquam efficiens causa in suis effectibus. Unde Boetius[a] in libro de trinitate postquam quid predicamento ubi de creaturis predicetur ostendit, ut cum dicitur homo est in foro, consequenter[7] adiungens dicit[8] : de Deo vero non ita ; nam quod[9] ubique est ita dici videtur quod in omni loco sit ; et ita quedam collatio atribuitur Deo respectu creaturarum, vel potius creaturis aliquid confertur respectu Dei. Nam cum dicitur Deus est in omnibus, potius ostenduntur in Deo esse omnia et existere per Deum quam e converso.

Sunt tamen quidam non valentes intelligere Deum esse ubique essentialiter. Dicunt predictas locutiones negative esse intelligendas, ut sit sensus : Deus est ubique, id est nusquam ; ut sic ubique esse intelligatur ut nusquam esse dicatur[10], sed hac locutione[11] immensitas Dei cogitetur. Formam enim affirmativam in se habet, sed ad negandum fit ; intra enim omnia est nec inclusus ; extra omnia nec exclusus[12].

Quod insinuare videtur Boetius[b] in libro de trinitate qui ait : Deus ita[13] ubique est ut nusquam esse intelligatur.

Sed si ad negandum de Deo dicitur ubique de eo non predicatur.

Item, si nichil ponit ubi sed removet, quo sensu dicitur in malis esse per essentiam, in bonis per gratiam?

Johannes etiam Scotus[c] dicit post diem iudicii omnem creaturam, exceptis dampnatis, ita illuminari a deitate et deificari ut in omni creatura resultet per quemdam ineffabilem modum essendi divina essentia. Potest ergo in qualibet creatura esse Deus quodam modo nobis ineffabili et incomprehensibili.

1 preterea] sciend. *add.* R *eras* 2 ab] in R 3 autem *om.* R 4 spiritum increatum R 5 locatus] localis R 6 ergo K 7 subsequenter K 8 dicens K 9 quod *om.* K 10 nusquam ita intelligatur K 11 locutione] Deus est nusquam *add.* K 12 extra-exclusus *om.* K 13 itaque K.

---

a Boetius, *De Trinitate* c. 4 (*P. L.*, 64, 1252 D). b Boetius, *De Trinitate* c. 4 (*P. L.* 64, 1252 s). c Scotus Eriug., *De divisione naturae*, V (*P. L.*, 122, 1015).

Augustinus etiam volens ostendere quod divina essentia post diem iudicii materialibus oculis comprehendi non poterit, inter alias ratiocinationes dicit quod materialis visus celebrari circa aliquid non potest nisi radius visibilis transiens spacium[1] ad[2] obstaculum perveniat. Cum ergo Deus ubique sit, radius visibilis transiens spatium Deum non posset invenire[3] tamquam obstaculum.

Iam ex premissis satis patet Deum non eodem modo esse in loco quo[4] creatura alicubi esse dicitur, sed tamen quodam excellentiori modo et incomprehensibili, cum in qualibet creatura tamquam earumdem efficientem causam essentialiter esse. Sed quamvis iste modus humanam supergrediatur intelligentiam, tamen huius rei veritatem fides christiana confiteri[5] non aborreat ; malo enim cum Ilario agrestis esse catholicus quam cum Arrio curialis ereticus.

Hanc tamen veritatem et ipsi[6] possumus confirmare et auctoritatibus tam gentilium quam theologorum roborare[7].

Ratione[8] enim quam superius induximus[9] ad idem probandum, possumus conicere Deum esse ubique. Cum enim in quolibet loco aliquid sit, ut phisica testatur assertio, Deus vero cuiuslibet rei causa efficiens est, relinquitur Deum esse in qualibet re ; ubi enim effectus, ibi etiam[10] et causa.

Hoc modo possumus coniectare probabiliter Deum esse ubique exemplari[11] doctrina. Possumus idem conicere sumpta[12] habitudine et a simili et a maiori. Anima enim que[13] creatura est et ita[14] uno loco capitur quod non in[15] alio, et uno eodemque tempore secundum se totam est[16] in diversis partibus corporis. Non est ergo mirum si creator cuius immensitas ullo clauditur termino, sit in qualibet re tamquam efficiens causa earum[17], que et eas[18] esse facit et in esse conservat.

Et[19] ad idem adminiculatur auctoritas Mercurii[a] superius posita.

Sanctorum vero patrum multe ad idem probandum confluunt auctoritates. Unde Augustinus[b] : cum Deus sit natura incorporea, viva, eterna stabilitate in seipso manens, totus adest rebus omnibus et singulis[20] totus.

Item Ambrosius[c] volens probare Spiritum Sanctum non esse creaturam ait : cum omnis creatura certis nature sue sit circumscripta limitibus, quomodo creaturam quis audeat appellare Spiritum Sanctum cum non habeat circumscriptam[21] determinatamque virtutem, qui etiam in

1 per aliquod spatium K 2 et ad. R 3 deum vero posse invenit R 4 quo et K 5 confiteri *om.* R 6 et nos ipsi K 7 roborare] rationibus K 8 ratione *om.* K 9 duximus K 10 etiam *om.* K 11 exemplari] ex contraria enim K 12 sumpta] sine R 13 que] qua R 14 ita] ipsa K 15 in *om.* K 16 est] et R 17 earumdem K 18 eas res K 19 et *om.* K 20 singularis K 21 circumscriptam] certam K.

---

a *supra* p. 135, l. 3. b Augustinus, *De praescientia Dei, ad Dardanum epist.* 187 (*P. L.*, 33, 839). d Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I, 7 (*P. L.*, 16, 723).

omnibus et ubique semper est, quod[1] utique divinitatis et dominationis est proprium.

Item[2] Johannes crisostomus[a] áit : sicut multa de Deo intelligimus que loqui penitus non valemus, ita multa loquimur que intelligere non sumus ydonei, verbi gratia quod ubique est scimus et dicimus ; quomodo sit ubique[3], intellectu non capimus. Item quod est incorporea quedam[4] virtus que omnium est causa bonorum, quomodo autem vel que sit ista, penitus ignoramus.

16 His auctoritatibus evidenter conicitur Deum[5] ubique essentialiter esse. Si vero queratur utrum Deus incipiat esse in aliquo loco in quo prius non fuerit, cum aliqua creatura incipit esse que prius non erat, respondemus quod sicut radius non est alibi quam prius si nubes opponatur radio solis, nubes vero est ubi non erat sed radius non, quia nubes ubi radius erat ibi incepit esse ; ita Deus cum antequam illa creatura esset ubique foret, ibi erat ubi illa facta est. Non ergo modo alibi quam prius.

Set opponitur : Deus ante mundi constitutionem erat. Ergo alicubi vel non. Si non alicubi, ergo nusquam. Si tunc nusquam erat et modo alicubi est, igitur[6] in aliquo loco incepit esse ; sed si in aliquo[7] loco incepit esse ratione creaturarum in quibus incepit esse, eadem ratione singulis momentis in aliquo loco incipit esse gratia creaturarum que incipiunt esse.

E contrario[8], si dicatur quod Deus in nullo loco incepit esse et tamen in omni loco est et fuit, ergo in omni loco fuit quandocumque fuit. Ergo in omni loco eternaliter fuit. Ergo in quocumque loco est, ab eterno fuit. Ergo aliquis locus fuit ab eterno.

Ad hoc respondentes quidam dicunt Deum ab eterno fuisse ubicumque modo est, non tamen[9] ab eterno fuisse alicubi. Dicunt tamen Dei inmensitatem[10] predicari cum dicitur Deus est ubique vel alicubi, ut sit sensus : ubicumque est Deus, fuit ab eterno, id est in illa inmensitate secundum[11] quam omnia infra se capit, fuit ab eterno.

Et hoc[12] conantur asserere per simile. Sicut enim eternitas predicatur dum dicitur Deum fuisse antequam quicquam esset, nec Deum incepere esse in tempore quamvis tempus inceperit esse, a simili dicunt inmensitatem predicari de Deo cum dicitur Deum ab eterno fuisse ubicumque est.

Silvero aliquis instans huic opinioni dicat : in quocumque loco Deus est fuit ab eterno ; sed in aliquo loco est ; ergo in aliquo loco fuit ab eterno ; dicunt conclusionem non provenire ex premissis, immo ibi mutationem asserunt[13] predicamenti, velud si dicatur in quocumque loco est

1 quod] qui K 2 item] sanctus K 3 utique K 4 quedam *om.* K 5 deum esse K 6 ergo K 7 si in alio K 8 unde e contrario K 9 tamen *om.* R 10 immensitas R 11 sed secundum K 12 hoc *om.* K 13 afferunt R.

---

a Joann. Chrysost., *Super epist. ad Hebræos homil.*, 2. n. 1.

Socrates, heri fuit ; sed in hac domo est Socrates ; ergo in hac domo heri fuit.

Ab his iterum queri potest[1] utrum ante mundi creationem Deus erat alicubi. Si alicubi, queri potest ubi. Sed fortasse dicent quod sicut dicciones designantes temporales motus aliquando sumuntur in designatione eternitatis, ut nunc, hodie, semper, sic[2] hec dictio alicubi potest sumi in designatione immensitatis Dei, cum dicitur Deus ante mundi creationem alicubi fuisse, non tamen in aliquo loco, sicut et Deus dicitur fuisse antequam mundus esset, non tamen in aliquo tempore. Secundum[3] hanc solutionem Deus non incepit esse ubi res erant[4], sed res inceperunt esse ubi Deus erat.

16a Sunt alii qui contraria rationi sompniantes dicunt inane fuisse ab eterno. Illud autem[5] inane dicunt esse circumscriptivum rerum ; in quo asserunt Deum fuisse ab eterno. Secundum quos non in loco substantia sed in loco circumscriptivo, id est in inani, Deus dicitur esse hac locutione : Deus est in aliquo loco, vel in omni loco. Unde dicunt quod Deus non incepit esse alicubi si ab eterno fuit in aliquo loco, id est in inani.

Sed hec opinio a philosophia naturali et a[6] theologia videtur aliena. Si enim inane fuit ab eterno, fuit substantia vel proprietas. Si fuit substantia ab eterno, ergo fuit Deus. Si proprietas, ergo notio eterna ; quod absit.

Hanc etiam[7] opinionem infirmat Mercurius philosophus[a] dicens : o Asclepi, inane nec potest nec potuit[8] esse.

Johannes etiam evangelista[b] dicit omnia esse facta a Deo. Ergo vel inane non est aliquid in natura rerum, vel incepit esse a Deo.

Item queritur, si Deus est in inani quod est rei circumscriptivum, quo modo essendi sit in illo. Si in illo dicitur esse per essentiam, ergo inane habet esse ab ipso ; non ergo alio modo est in inani quam in aliqua alia creatura. Sic igitur non evaditur obiectio. Si vero in inani est ut in circumscriptivo, ergo circumscribitur loco ; quod est impossibile.

16b Sunt alii qui dicunt tunc Deum incepisse esse ubique, quando primum fuit verum Deum esse ubique[9], scilicet in creatione mundane machine, quando omnis locus mundanus incepit esse. Quamvis ergo Deus inceperit esse in aliquo[10] loco per essentiam creando mundum, tamen non dicitur in aliquo[11] loco incipere esse, quamvis incipiat esse in illis rebus que incipiunt esse cum prius in loco fuerit ut res esse incepit.

Nos[12] ergo predictis rationibus confutatis, Deum in omni loco incepisse

1 potest *om.* K 2 sic] si K 3 secundum *om.* K 4 eant R 5 illud autem] quod aut R 6 et ac K 7 etiam *om.* K 8 nec potuit *bis* K 9 quando-ubique *om.* K 10 alio K 11 loco-aliquo *om.* K 12 vos R.

---

a Hermes Trismegistus, *Asclepius* 33 (Belles-Lettres, 342). b Jo. 1, 2.

esse dicimus quando mundus incepit esse[1], quia tunc incepit esse locus et Deus incepit esse in loco. Sed potius[2] licet multa loca inceperunt esse, Deus tamen postea non incepit esse in aliquo loco vel aliquibus locis, sed loca sive corpora inceperunt potius esse ubi Deus erat quam ipse in aliquo loco ; sicut virgula oriente in orto, sol vel radius eius non[3] incipit esse in aliquo loco in quo prius non erat[4], licet in virga illa incipiat esse ; sed potius virga[5] illa incipit[6] esse in loco in quo erat radius solis.

Si[7] dicatur : Deus incipit esse in hoc corpore, ergo in aliquo loco ; instantia : Socrates incipit esse in hac domo, ergo incipit esse in aliquo loco ; falsum est ; quia Socrate se non movente, hedificata est ibi domus ubi Socrates erat.

Sed quamvis Deus sit[8] in anima per essentiam, non tamen propter hoc[9] dicitur esse in loco ; quia ad hoc ut dicatur esse in loco oportet ut sit in eo per[10] essentiam, ita quod sit corpus. Sed secundum eos qui dicunt animam esse circumscriptibilem dici debet Deus esse in loco quia est in anima.

17 Sed queritur an Deus dicatur esse in bursa vel in domo[11] vel in sifo[12]. Ad quod dicimus quod licet Deus dicatur esse in eo quod est domus, in hoc quod est bursa, in illo quod est dolium, non tamen dicitur esse in domo vel in bursa[13], ut fiat suppositio per nomina significantia capacitatem ; quia videretur in eis esse ita ut caperetur ab eis. Dicitur tamen in eis esse ut stat[14] suppositio per nomina naturalia significantia. Dicitur enim esse in hac re quamvis hec res sit domus, et in hoc corpore quod est archa, et sic de consimilibus. Generaliter namque observandum est in nulla re dici Deum esse quam non dicatur fecisse, ut domus[15], bursa et huiusmodi. Unde nec in eis dicitur[16] esse. Dicitur tamen fecisse ea que sunt artificilia et in eis esse, scilicet id quod est domus, id quod est caseus, et similia.

18 Queritur quoque, sicut Deus dicitur esse ubique et Pater ubique, si Pater dicatur ubique generare Filium.

Ad hoc dicimus quod Deus non dicitur esse alicubi secundum personales proprietates, sed secundum usyam. Unde non est concedendum : Pater est Pater in hoc lapide. Nec ergo concedendum est; Pater alicubi[17] vel ubicumque est[18] generat Filium. Vel potest dici quod ubicumque est Pater, ibi generat Filium; sed non generat Filium[19] ibi, nec generat Filium ubicumque est ; et est sensus : ubicumque est Pater ibi existens generat Filium ; et Pater, alicubi scilicet existens, generat Filium. Non tamen generat Filium alicubi. Sicut ubicumque est iste, ibi est[20] episcopus;

1 dicimus-esse *om.* R 2 sed potius] postea K 3 non *om.* R 4 erat] radius solis *add.* K 5 virgula R 6 incipiat K 7 sed si R 8 sit *om.* R 9 propter hoc *om.* R 10 per *om.* K 11 domo] vel in archa *add.* K 12 scipho K 13 bursa] vel in huiusmodi *add.* K 14 stat] fiat K 15 domum, bursam K 16 dicitur *om.* K 17 alicubi] vel ubique *add.* K 18 est *om.* K 19 sed-Filium *om.* K 20 ibi est *om.* K.

non tamen est episcopus ubicumque est, quia hic existens est episcopus, non tamen est episcopus hic.

19 Postremo queritur an Deus dicatur esse in proprietatibus, scilicet in albedine, in iustitia, in caritate.

Ad hoc potest dici quod in his non dicitur esse quia nec huiusmodi proprie dicunt esse sed inesse, et suum esse a subiectis habent et per ea existunt.

Vel potest dici quod in proprietatibus est sicut et eodem modo quo et in subiectis est ; vel etiam quod alio modo est in eis quam in substantiis. Sed quo alio modo, nescimus ; sicut nec quo modo sit in substantiis scimus. Unde nec concedi debet, secundum hoc[1] Deus est in aliqua creatura, et in hac proprietate ; sed sicut efficiens causa in suo effectu.

20 Preterea queritur an concedendum sit : summum bonum est[2] in diabolo et in malis.

Quod sic probatur : id quod est summum bonum, vel[3] idem summo bono est in diabolo. Ergo summum bonum est in diabolo.

Item summum bonum est in hac creatura que est diabolus, et idem summo bono est in diabolo. Ergo summum bonum est in diabolo.

E contra sic : summum bonum est in diabolo. Ergo summa bonitas, et summa pietas, et summa iusticia, et summa caritas, et Spiritus Sanctus.

Dicimus non esse concedendum summum bonum esse in diabolo propter locutionis inconsequentiam ; talia enim debentur[4] esse subiecta qualia predicata permittunt. Annalogia autem rationis scienda, usus vero emulandus. Sicut ergo dicimus quod id quod est caritas est in lapide, non tamen caritas, ita dicimus quod id quod est[5] summum bonum est in diabolo, non tamen summum bonum.

21 Queritur etiam si meliori modo Deus sit per essentiam in una creatura quam in alia.

Quod videtur ; quia Deus non dicitur esse per essentiam in creaturis nisi ratione originis et conservationis, quia facit eas esse et in suo esse conservat. Sed Deus meliorem facit seraphin, et meliora eius naturalia conservat quam hunc pulicem. Ergo meliori modo Deus est in seraphin quam in hoc pulice.

Item meliori modo erit Deus in creaturis post diem iudicii quam modo sit. Quod probat Johannes Scotus super ierarchiam, multis modis ostendens quod Deus erit omnia in omnibus. Ergo et nunc meliori modo est in una creatura quam in alia secundum digniorem statum creature.

Similiter meliori modo per essentiam est in uno homine quam in alio, quoniam[6] cum per gratiam digniori modo sit in sanctissimo homine quam in minus sancto, videtur quod per essentiam digniori modo sit in uno homine quam in alio secundum digniorem statum naturalium.

1 hoc *om.* R 2 est] esse K 3 vel] et R 4 deberent K 5 caritas-quod est *om.* R 6 quoniam *om.* K.

Similiter in aliquo melius potest esse quam sit per essentiam[1].

E contra docetur[2] quod non. Quia in omni re est per essentiam. Sed essentia nichil est melius, nec ipsa melior se esse poterit. Ergo per essentiam[3] non potest esse melius in una re quam in alia, vel in aliqua melius esse quam fuerit.

Respondemus quod quando[4] Deus dicitur esse in aliquo per essentiam, dupliciter intelligitur : vel per sui, Dei, essentiam ; quo modo non est melius[5] in uno quam in reliquo[6], nec in aliquo melius potest esse quam sit, cum ubique plenissime per essentiam sit. Vel dicitur esse in aliquo per essentiam illius in quo est, quo modo est in omni creatura per essentiam creaturarum qua ipse creature subsistunt.

In quocumque ergo Deus est per essentiam eius in quo est, melius potest esse, meliorem conferendo essentiam, quantum ad meliorem statum nature vel quantum ad statum gratie. Similiter in una re melius est secundum essentiam rei quam in alia, cui meliorem confert statum.

22 Item queritur utrum melior modus essendi[7] sit Deum esse in aliquo per essentiam quam per gratiam.

Quod sic probatur : modus essendi per gratiam, accidentalis et mobilior ; modus essendi per essentiam naturalis est et firmior. Ergo melius est Deum esse in aliquo per essentiam quam per gratiam.

Item, iste modus potest esse sine illo, sed non e converso. Ergo iste est melior illo.

E contra : modus essendi per gratiam facit nos dignos vita eterna. Hac dignitate ulla maior est. Modus vero[8] essendi per essentiam nec tantam[9] nec maiorem conferre potest. Ergo ille dignior est isto.

Ad hoc dicimus quod hoc non est[10] simpliciter concedendum, quia[11] iste melior isto quoad[12] quid, et ille isto similiter quantum ad aliud. Melius est ergo Deum esse in aliquo per essentiam quam per gratiam quantum ad firmitatem status naturalis, et quantum ad hoc quod[13] sine statu nature non potest esse status gratie. Sed melius est esse per gratiam quam per essentiam quantum ad utilitatem status[14] gratie.

23 Item queritur an meliori modo fuerit in virgine concepto partu quam ante.

Quod[15] sic probari videtur : inquit enim auctoritas quod plenitudo divinitatis[16] fuit in ea, concepto partu. Videtur ergo quod divinitas fuit in ea meliori modo post partum conceptum quam ante.

Ad hoc dicimus quod ante partum conceptum fuit in virgine[17] et per essentiam suam, et per essentiam virginis, et per gratiam ; sed pleniori

1 essentiam] nec ipsa *add.* R *eras* 2 docetur *bis* R 3 essentiam *om.* R 4 quando *om.* R 5 est melius *om.* K 6 reliquo] aliquo K 7 essendi] gratiam *add.* R *eras* 8 vero *om.* K 9 non tantam R 10 est *om.* R 11 quia *om.* K 12 quoad] quantum ad K 13 quod *om.* K 14 ad meliorem statum K 15 quod *om.* K 16 divinitatis *om.* K 17 in virgine *om.* K.

modo post conceptum partum. Concepto quoque partu, fuit Filius in virgine tamquam[1] in continente. Nunquam tamen fuit unitus virgini, nec virgo ei; non enim ex[2] Verbo et virgine factum est unum, nec alterum de altero tamquam pars de toto ; tamen carnem assumpsit de virgine uniendo eam[3] sibi.

24 Item queritur utrum melius fuerit beate virgini Deum habere in mente quam in ventre.

Quod videtur insinuare Christus qui respondit[a] mulieri dicenti sibi : beatus venter qui te portavit, immo beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud[4] ; ac si diceret : beata que me portavit, sed beatior qui verbum audit et implet. Sed verbum implere est mente concipere. Igitur[5] melius est mente concipere quam ventre.

Item, conceptio mentis fuit conceptionis ventris causa,et non e converso. Sed causa dignior est effectu. Ergo dignior fuit iste quam ille modus.

E contra sic[6] : modus[7] iste rarior est quam ille ; hic enim unicus, ille communis et multus.

Preterea hunc nullus sibi vel alicui mereri potuit[8] ; illum autem modum habendi potest aliquis[9] mereri alii. Ergo melius fuit Deum esse in beata virgine per unionem quam per gratiam inhabitantem.

Respondemus : melius fuit Deum concipere mente[10], id est utilius; tamen gloriosius fuit concipere ventre quam mente[11].

25 Dictum est supra quod locus quantitas non predicatur[12] de Deo. Similiter dicendum videtur quod nec tempus quantitas[13] de Deo predicatur.

Tempus enim est mora et motus mutabilium rerum. Sed ulla mutabilitas, ullus motus est in Deo; nam stabilis manens dat[14] cuncta moveri[b]. Ergo de Deo non predicatur.

Item tempus cum mundo incepit esse. Sed nichil de Deo predicatur secundum divinam naturam quod ab eterno non predicaretur de Deo. Ergo tempus de Deo non predicatur.

Item[15] tempus est[16] quantitas. Sed de Deo ulla quantitas predicatur, nam Deus est sine quantitate quantus, sine qualitate qualis. Ergo tempus de Deo non[17] predicatur.

Sed e contra sic : dicit enim Ieronimus[c] : multa tempora, multas eternitates ante mundi constitutionem fluxisse.

1 tamquam] continens *add.* R 2 et ex K 3 eam] unam K 4 illud *om.* R 5 ergo K 6 Hic autem e contrario videtur sic K 7 modus *om.* K 8 potest R 9 aliquis *om.* K 10 in mente K 11 mente quam ventre K 12 ponitur K 13 qualitas R 14 das K 15 item] impossibile *add.* R *eras* 16 cum mundo-tempus est *om.* K 17 non *om.* K.

---

a Lc. 11, 27. b Boetius, *De consol. philos.* III, m. 9 (*P. L.*, 63, 758). c Hieronymus, *Super epist. ad Titum*, c. 1 (*P. L.*, 26, 560).

Item nichil aliud est tempus predicari de aliquo quam ipsum esse in tempore. Cum ergo Deus sit in tempore, et tempus predicatur de Deo.

Solutio. Dicimus quod[1] tempus non predicatur de Deo ; sed sicut terminis ubi de Deo immensitas predicatur, ita terminis tempus designantibus eternitas predicatur de Deo. Deus enim non proprie dicitur esse[2] in tempore ; quia illud dicitur esse in tempore cuius existentiam tempus metitur[3].

Quod vero dicit Ieronimus, aliorum refferendo opinionem, non asserendo dicit.

Si vero quid sit eternitas queratur, respondent quidam quod eternitas idem est[4] quod eternum, id est Deus ; sicut et deitas est Deus. Magister vero Gilibertus dicebat quod eternitas est mora[5] que conmitatur divinam existentiam.

Si inferatur : ergo mora de Deo predicatur ; ergo quantitas ; dicebat quod illa mora est proprii generis et non quantitas ; sicut unitas dicitur esse in Deo non tamen quantitas ; sed unitas et ternarius sui generis. Et est eternitas mora que nec actu nec natura habet principium vel habebit finem[6].

Nos vero dicimus nichil esse eternitatem, et istis[7] terminis nichil[8] de Deo predicari sed pocius removeri. Cum enim dicitur Deus est eternus id est nec habet[9] principium nec habebit finem. Et sic de[10] consimilibus.

Sed si obiciatur quod dicit Boetius[a] eternitas est presentaneus status omnium que fuerunt et sunt[11] et futura sunt; dicimus sic esse intelligendum : id est Deus habet presentia[12] tam ea que fuerunt et futura sunt sicut et ea que sunt[13]. Vel possumus dicere, secundum opinionem magistri Gilliberti, quod ibi predicatur status eternitatis qui consideratur ex eo quod essentia Dei caret principio et fine, actu et natura.

Quod autem hoc termino eternitas predicatur usia, et hoc termino eternus, videtur insinuare Boetius[b] in libro de trinitate ubi ait terminos quantitatum translatos ad divina predicare divinam usiam. Sed iste terminus eternus pertinet ad predicamenta quantitatis. Ergo si de Deo dicitur, de ipso predicat divinam usiam.

Ad quod dicimus[14] Boetium loqui[15] de nominibus significantibus continuas quantitates, ut magnus. Quantitates enim discrete, ut numerus, vel omne[16], vel tempus quod continua quantitas dicitur, iuxta[17] predictam regulam non dicuntur pertinere ad predicamentum quantitatis quia non

1 quod] quia R 2 esse *om.* K 3 metitur *om.* K 4 est] eternitas *add.* R 5 mora *om.* R 6 finem] et sic in consimilibus *add.* R 7 hiis K 8 nichil *om.* K 9 non habet K 10 de] in R 11 sunt] erunt R 12 prescientiam tam eorum K 13 sicut-sunt *om.* K 14 de divinis dicimus K 15 loqui] *om.* R 16 omne (?) : oe K 17 justa R.

---

a Boetius, *De Consol. philos.* V. pr. 6 (*P. L.*, 63, 859). b Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1253 D).

predicantur proprie secundum rem ; quia vera ratione predicandi[1], predicatione istarum non ostenditur res esse aliquid. Unde et Boetius[a] volens insinuare de qua[2] quantitate intelligeret[3], ait : ut qui magnus est. Quod dicitur magnus, pertinet ad quantitatem.

25a Similiter tempus-quando de Deo non predicatur.

Tempus enim quando nichil aliud est quam collatio rei ad rem secundum moras proprietatibus[4] earumdem rerum assistentes, vel unius rei ad[5] seipsam secundum moras diversarum proprietatum eiusdem rei concomitantes[6]. Verbi gratia, cum dico Petrus est modo, hoc adverbio significatur quedam collatio Petri ad se vel ad aliam rem existentem in presenti secundum moram proprietati[7] eius assistentem, ut sit sensus : Petrus modo est, id est Petrus est dum sol movetur, vel dum ipse orat.

Quomodo autem collatio facienda sit, diligenter attendendum est. Quod enim conferendum est alii secundum tempus suum et illius cui confertur comparari oportet sic tamen quod ipsa eiusdem sit rationis, id est presens presenti, futurum futuro, preteritum preterito tantum comparetur.

Contingit etiam aliquid sibi ipsi conferri, sed non secundum eamdem proprietatem ; ridiculose enim dicitur Socrates legit dum legit. Et sic manifestum est quod nichil aliud est tempus-quando quam collatio[8] alicuius ad aliquid secundum diversa tempora.

Sed cum ullum tempus assistat Dei existentie, Deus alii rei non confertur secundum tempus. Itaque tempus-quando non dicitur de Deo. Non enim cum dicitur Deus semper est, ipsum quidem confertur rebus presentibus, preteritis et futuris secundum tempus, sed potius secundum eternitatem, id est carentiam principii et finis.

Alio ergo modo dicitur Deus semper esse, alio modo creatura. Cum enim dicitur : mundus semper est, fit mundi ad ea que fuerunt et que sunt et futura sunt collatio, et omnium temporum collectio. Cum vero dicitur Deus semper est, non confertur creaturis ipsis secundum moras temporis sed secundum statum eternitatis. Nam cum dicitur Deus semper est, intelligitur quidem collatio ; sed differt. Nam in ceteris que dicuntur semper esse, creatura creature circumfertur secundum temporis diversitatem. Cum ergo dicitur de Deo terminus[9] pertinens ad predicamentum quando, non tempus-quando predicatur sed, ut liceat loqui, eternitas-quando, id est collatio divine essentie secundum eternitatem ad creaturas secundum temporales motus earumdem.

1 predicandi] essendi R 2 de qua] nec de K 3 intelligeret *om.* K 4 proprietatibus] rei comitis *add.* K 5 ad] rem *add.* R *eras* 6 eiusdem-concomitantes *om.* K 7 proprietatis K 8 collatio alicuius *sicque desinit* K *nullo addito* 9 terminus] et minus.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1252).

Ista autem collatio amplior est illa que fit secundum tempus. Dicitur enim Deus semper esse, non solum quia fuit omni preterito, est omni presenti, erit omni futuro, verum etiam quia fuit ante omnia tempora et erit post omnia, vel saltem natura, id est secundum naturam temporalium. Nam omne quod fuit vel est vel erit, essendi initium vel habuit vel habet, vel habebit ; finem vero[1] quantum ad actum non omnia, sed quantum ad naturam et ad illius quo auctore sunt, potestatem[2], omnia habent.

Quicquid mora temporis durat, naturaliter et inchoat et est[3] et desinit. Quod vero statu eternitatis durat, sicut non actu ita nec natura incipit vel esse desinit. Unde quia habet sine fine et principio, et actu et natura sue existentie permanentiam, potius verba presentis temporis quam futuri vel preteriti ei conveniunt ; minus enim improprie dicitur esse quam fuisse vel futurus esse. Verbum enim preteriti temporis quodammodo preteritionem innuit ; verbum etiam futurum ut ita loquar, futuritionis designativum est ; que circa divinam essentiam locum non habent. Unde Ieronimus ait : Deus tantum est qui non novit fuisse vel futurum esse. Item Augustinus[a] : Deus vere ac proprie dicitur essentia cuius essentia [non] novit preteritum et futurum.

25b Ex predictis etiam liquet quod iste terminus « nunc » de Deo non predicat diversa tempora sed eternitatem tantum. De creaturis vero aliquando predicat diversa tempora ; sed propter continuationem dicuntur, ut ita loquar, unum nunc, sicut in diversis prolationibus eiusdem lectionis videri potest. Aliquando autem mensurat iugiter et indefesse, et est[4] idem nunc quod significatur quocienscumque dicitur, ut Socrates nunc est homo. Quociens dixeris nunc, idem tempus significabis. Sed non sic in legente. Non fit enim more alteritas nisi forma sit diversitas. Manente ergo eadem forma, manebit et eadem mora. Que cum modo sit instans, erit postea dies, et eiusdem erit annus et forte perpetuitas.

Quod autem tempus dicit totum successivum nichil est, quia ullas habet partes ; nec tempus preteriit nec advenit nisi ratione forme ; que si indefesse et indeterminate agit, et mora similiter mensurabili. Que si agere desinit, et tempus nichil erit, quia cum forma agente esse incipit et eadem desinente desinit. Unde dicitur tempus spatium esse quod cum mundo incepit et cum mundo finietur, si unquam mundus desierit esse.

Ex premissis liquet quod termini ad predicamentum quando pertinentes de Deo non predicant nisi eternitatem.

26 Sed queritur, cum[5] Deus non inceperit esse cum tempore, utrum inceperit esse in tempore.

1 vero] non R 2 potestate R 3 inchoat etc. R 4 est] etiam R 5 cum] in R.

---

a Augustin., *De Trinitate* V, 2 (*P. L.*, 42, 912).

Si quis concedit quod sic, instandum est : Deus incepit esse in tempore. Ergo vel incepit esse cum tempore vel incepit esse postquam mundus incepit, cum verum sit tempus incepisse esse.

Item, Deus incepit esse in hac die. Ergo incepit esse hodie. Eadem ratione incepit esse in hoc momento, et ita nunc.

Item, Deus incepit esse in tempore. Ergo est temporalis ; ergo non est eternus.

E contra sic : Deus est in tempore, et non ab eterno fuit in tempore. Ergo incepit esse in tempore.

Item, non est ratio quare Deus dicitur esse potius in loco magis quam in tempore.

Ad hoc breviter respondendum est quod Deus non incepit esse in tempore, ne temporalis vel mutabilis esse intelligatur.

Nec mirum si hoc dicitur de Deo, cum idem philosophi senserunt de mundo ; dixerunt enim mundum non incepisse esse in tempore vel ex tempore, ne tempus ante mundum fuisse intelligatur ; sed cum tempore. Mundus enim et tempus coheva sunt.

Prime argumentationis propositio ambigua est, qua dicitur Deum esse in tempore. Si enim ita intelligatur esse in tempore ut tempus de eo predicari insinuatur, falsa est propositio. Si vero eternitas predicari insinuatur, ut sit sensus : Deus est in tempore, id est dum tempus vel temporalia sunt, verum est quod dicitur Deum esse in tempore.

Si vero inferatur : Deus est in tempore, ergo est temporalis ; sic refelli potest : Deus est in loco, ergo est localis. Sicut enim immensus predicatur cum dicitur : Deus est ubique vel in loco, ita eternitas predicatur cum dicitur : Deus est in tempore vel in omni tempore.

Itaque Deus nec temporalis, nec annuus, nec diuturnus dici potest ne tempus quantitas de Deo predicari intelligatur.

Si quis vero inferat sic : Deus est in tempore ; non semper fuit in tempore ; ergo incepit esse in tempore ; non provenit illatio. Sive enim hoc sensu intelligatur Deus incepisse esse in tempore quia tempus incepit de ipso predicari, vel quia incepit esse dum tempus fuit vel incepit esse, falsa est locutio.

Unde sic instandum : mundus fuit in tempore, nec ab eterno fuit in tempore ; ergo incepit esse in tempore.

Secunde obiectioni respondentes dicimus quod Deus ideo dicitur incepisse esse in loco quia incepit esse in creaturis per essentiam. Sed Deus nullo modo incepit esse in tempore, quia nec incepit esse in eo nec tempus incepit in eo esse, nisi forte dicamus ideo Deum incepisse esse in tempore quia tempus incepit claudi[1] infra immensitatem eternitatis divine.

Amplius sic obicitur : aliqua res ideo dicitur[2] incipere esse in hac die

1 claudi] dandi R 2 dicit R.

quia nunc[1] primo incipit conferri rebus que sunt in hac die secundum earum odiernas proprietates. Quare a simili non dicitur[2] Deus incepisse esse in tempore cum inceperit conferri temporalibus secundum tempora earum proprietatibus addicta.

Ad quam obiectionem respondimus quod creatura que rebus odiernis confertur, secundum suas proprietates natura mutabiles potest naturaliter et incipere esse et desinere esse ; Deus vero secundum immutabilem essentiam temporalibus non confertur, nec ipse actu vel natura potest incipere vel desinere esse. Quare potius creatura dicitur incipere esse in hac die vel in alio tempore quam Deus.

27 Sequitur de predicamento actionis.

Sunt quidam dicentes actiones esse veri nominis proprietates ; sed quia in successione sunt et non habent permanentiam, ab eis non denominantur subiecta.

Sed istis, ut supra dictum est, contradicunt Boetius et Augustinus. Nos vero dicimus terminis actionis ullam veri nominis proprietatem designari, sed quamdam collationem. Nam cum dicitur : iste verberat illum, ostenditur quedam collatio huius, scilicet verberantis, ad illum, id est verberatum.

Sed opponitur : nonne cursus est naturalis potentia secundum quam aliquis naturaliter potet currere ?

Ad hoc dicimus quod cursus ad duo se habet, scilicet ad naturalem potentiam ; et secundum hoc refertur ad qualitatem et veri nominis proprietatem significat, sicut et hoc nomen scientia habet se ad vim naturalem ; et ad motum ; et ita de naturalibus termini[3] actionis non predicant proprietatem aliquam inherentem sed collationem quamdam. Similiter nec de Deo predicant aliquam veri nominis proprietatem, sed collationem quamdam ad creaturas, ut cum dicitur : Deus creat, designatur quedam collatio Dei[4] ad creaturas, scilicet per creationem omnia habent esse ex Deo. Et sic de consimilibus.

28 Sicut dictum est quod cursus se habet ad duo, scilicet ad naturalem potentiam que est qualitas, et ad motum qui ex illa procedit, sic passio habet se ad passibilem qualitatem et ad passionem que ex illa procedit. Unde dicit Aristotiles quod calor solis est passibilis qualitas. Et secundum hoc quod habet se ad passibilem qualitatem, ad predicamentum qualitatis refertur et est veri nominis proprietas. Secundum vero quod ad predicamentum passionis refertur, non est veri nominis proprietas. Et sic termini passionis non significant proprietates inherentes, sed quosdam status extra affixos, scilicet collationes quasdam patientium ad eos a quibus patiuntur.

Sed de Deo dicti, significant collationem Dei ad creaturas. Cum enim

1 nec R 2 dicit R 3 terminis *p. corr.* R 4 dicit R.

dicitur Deus irasci vel penitere, ostenditur quod Deus ita se habet ad creaturas quod punit eas vel delet ; ponitur enim ibi antecedens pro consequenti, ut supra dictum est.

29 Similiter nec terminis habitus de creaturis etiam aliqua inherens proprietas designatur vel predicatur, sed quidam status extra affixi significantur. Cum enim dicor cappatus vel pilleatus vel huiusmodi, illa inherens proprietas michi attribuitur ; non enim per singula momenta sumpto vel deposito pilleo alteror ; sed ostenditur me sic habere ad pilleum quod eum habeo.

Similiter nec de Deo termini habitus predicant aliquam veri nominis proprietatem, sed potius innuitur quedam collatio[1] Dei ad creaturas, ut cum dicitur Deus habet omnia, vel similia.

30 Set nec terminis positionis aliqua proprietas, sed potius quedam collatio Dei ad creaturas predicatur, ut cum dicitur Deus sedet super cherubin. Sicut nec de creaturis, ut cum Plato sedet vel stat vel iacet. Nam positio nichil est nisi quedam collatio partium in toto, ut sessio, statio, raritas, spissitudo et consimilia. Nec alterat huiusmodi subiecta ; nec enim alteratur licet sic teneat modo partes ut sedeat, modo sic ut stet.

Sic ergo cum loycus decem habeat predicamenta quorum unum significat substantias quia per ea cetera[2] subsistunt, alia inherentias, alia adherentias, id est quosdam status extra affixos, theologus vero non habet nisi duo, scilicet predicamentum in quid et ad aliquid.

[Pars secunda]

[De Personarum pluralitate]

31 Propositis his que de divine nature unitate et simplicitate dicenda erant et in parte determinatis his que de nominibus essentialibus exponenda erant, consequenter agendum est de personarum pluralitate et de nominibus que ad personalem pertinent distinctionem.

Philosophi, ut dicit auctoritas[a], per ea que facta sunt invisibilia Dei comprehenderunt ; unde videntes unitatem esse principium et origo omnium numerorum, simile coniectaverunt in creatione rerum ut unus esset creator a quo, tamquam a principali et suprema[3] unitate procederet omnis alteritas, id est omne mutabile.

Videntes etiam quod unitas de se non gignit nisi unitatem, voluerunt simile assignare in divinis ut Deus de se gigneret suam mentem, id est

1 quamdam collationem R 2 ceteras R *p. corr.* 3 suprema] causa *add.* R *eras.*

a Rom. 1, 20.

sapientiam suam, quam vocaverunt filium Dei ; quia sicut filius a gignente procedit manens in eadem natura, ita mens a Deo manens in eadem substantia.

Considerantes etiam philosophi quod quedam equalitas et conexio est unitatis gignentis ad se genitam, que vere unitas gignens nec genita, ita in divinis considerantes quemdam amorem Patris ad Filium et Filii ad Patrem, illum amorem et connexum quasi quiddam tertium in divinitate constituerunt. Et ita videntur invenisse quedam vestigia Trinitatis ; sed quasi per sompnium ; nec ita distincte ut catholici ; sed quasi quedam in divinitate considerabant quorum nominibus persone solent distingui, ut potentia, sapientia, benignitas.

Per creationem etiam rerum perpenderunt potentiam, pulchritudinem, sapientiam ; per conservationem in proprio esse, benignitatem. Sed non habuerunt notitiam de tribus personis ut scirent eas distinguere suis notionibus. Tamen multa dixerunt de Deo et mente eius et anima mundi, que ad tres personas referri possunt. Et ideo dicuntur habuisse noticiam de Trinitate.

Sed quid est quod Augustinus dicit : per defectum magorum in tertio signo significari quod philosophi defecerunt in cognitione Spiritus Sancti? Nonne et plura dixerunt de anima mundi que possunt ad Spiritum Sanctum referri?

Sed forte plura dixerunt que possunt adaptari Patri et Filio quam que possunt atribui Spiritui Sancto.

De Patre et Filio ait Mercurius[a] in libro qui dicitur logosteos id est verbum perfectum : Deus secundum fecit Deum et eum dilexit tamquam unigenitum filium suum. Et alibi vocat eum filium benignitatis sue.

Item in libro qui inscribitur Asclepia[b] ait : Deus deos fecit eternos. Quos vocat deos nisi Filium et Spiritum Sanctum qui a Patre sunt, alter per generationem, alter per processionem? sed tamen incircumcisi[1] lapsu dixit deos. Ponitur enim deos adiective, aut pro divinos, sicut in libro Geneseos ubi nos habemus : creavit Deus, in hebreo habetur eloym, quod est plurale huius nominis el, et valet eloym apud grecos quantum dii apud nos. Sed dii ponitur adiective pro divini. Nec mirandum si « fecit » sumitur apud Mercurium pro genuit vel spiravit, cum et in libro Sapientie[c] dicatur sapientia id est Filius Dei creata.

Item alius philosophus ait : Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem ; id est Pater genuit Filium ita quod Spiritus Sanctus est eiusdem nature cum Patre et Filio.

1 incircumcisci R.

---

a Apud Augustin., *Contra quinque hæreses*, c. 3 (*P. L.*, 42, 1102). b Hermes Trismegist., *Asclepius* 23 (Belles-Lettres, 326). c Eccli. 24, 14.

Item Sybilla[a] ait : Deus mittet nobis alium deum, quod de Filio intelligendum est.

Item Macrobius[b] videtur Filium vocare mentem de summo Dei natam.

Idem et iam asseritur testimoniis veteris ac novi testamenti.

In libro enim Geneseos introducitur Pater ad Filium loquens et ad Spiritum Sanctum cum ait : faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram[c]. Non enim ut garriunt Iudei loquitur ad angelos, quorum et Dei non est una similitudo nec una ymago, cum angeli prorsus alterius nature sint quam Deus.

Quid est etiam quod Abraam tres vidisse dicitur[d1] et unum adorasse, nisi quod in uno angelo quem adoravit Filium Dei intellexit.

Item de Spiritu Sancto legitur : Spiritus Dei ferebatur super aquas[e].

In evangelio[f] etiam legitur : Ego et Pater unum sumus.

Filius etiam de Spiritu Sancto loquens ait : Spiritus Sanctus qui a Patre procedit[g]. Et quia tota sacra scriptura hoc clamat, insupersedendum est ad presens.

32 Quod autem tres persone unius sunt essentie, sic potest probari. Filius est genitus a Patre ; ergo est eiusdem nature cum Patre. Sed si una est natura Patris et Filii, aut una conformitate essentie, aut singularitate. Sed cum Pater omnifariam sit simplex ut superius probatum est, non potuit generare Filium nisi in id quod erat, in suam scilicet simplicem substantiam, ut eiusdem singularis essentie esset cum illo. Similiter cum Spiritus Sanctus procedit a Patre non procedit nisi in id quod Pater est, cum ipse sit idem Deus cum Patre.

Preterea, si diversarum essent essentiarum, plura essent rerum principia ; et ita inter se substantialiter differrent ; et sic in ipsis esset compositio, ut superius probatum est.

Preterea quodlibet illorum principiorum aut imperfectum esset aut superfluum.

Preterea non est mirum unam esse essentiam trium personarum cum essentia in ullo sit per concretionem sed potius per abstractionen. Si enim in Patre vel Filio esset per concretionem ita esset in uno quod non in reliquo. In naturalibus enim omne singulare, quia per concretionem inest, ita est in uno quod non in alio. Ergo quia usia abstractive inest in aliquo, in omnibus esse potest.

Similiter personarum diversitas rationabiliter probari potest iuxta illam regulam que dicit diversarum personarum propria uni convenire

1 dicitur *om.* R.

---

a Sybilla, *apud.* August., *Contra quinque hæreses*, c. 3 (*P. L.*, 42, 1103). b Macrobius, *In somnium Scipionis* I, 2 (éd. 1788, p. 9). c Gen. 1, 26. d Cf. Gen. 18, 2. e Gen. 1, 2. f Jo. 10, 20. g Jo. 15, 26.

non posse, ut et gigni et gignere et procedere ; iuxta etiam illam regulam que dicit nichil de se procedere vel gigni posse.

Liquet ergo in trinitate esse unitatem essentie et pluralitatem persone.

[Tract. I]

33 Primo ergo videndum de illis nominibus que utrumque designant, et essentiam scilicet et personam, qualia specialia sunt hec duo : persona, trinitas.

Sciendum est igitur quod apud grecos sunt hec quatuor vocabula in usu : usia, usiosis, ypostasis et prosopa ; quibus apud latinos equipollentia sunt : essentia, subsistentia, substantia, persona.

Usia autem apud grecos proprie habet significare rem prout intelligitur participare genere generalissimo primi predicamenti. Aliquando tamen transsummitur ipsum generalissimum eiusdem predicamenti, sicut hoc nomen animal proprie significat rem participantem hoc genere animal, transsummitur tamen ad designandum aliquando hoc genus animal, ut cum dicitur : animal est genus.

Huic autem nomini usia apud latinos proprie equipollet hoc nomen essentia, quamvis non ita usitate sumitur in designatione usie. De iure tamen debet significare rem in generalissimo genere, quamvis eius vicem aput latinos suppleat hoc nomen substantia.

Usiosis vero aput grecos significat rem prout participat specie specialissima vel genere subalterno. Transsummitur[1] tamen vel ipsam speciem vel ipsum genus subalternum. Unde proprie dicitur homo usiosis vel animal usiosis; hec species etiam homo usiosis, vel hoc genus animal usiosis.

Huic autem aput latinos equipollet hoc nomen subsistentia ut res intellecta in specie specialissima vel in genere subalterno. Unde dicitur subsistentia quasi sub essentia posita. Unde homo potest dici subsistentia, animal subsistentia, hec species homo subsistentia, hoc genus animal subsistentia.

Hoc nomen vero ypostasis significat rem prout est subiecta omnibus substantialibus et omnibus accidentalibus, id est in proprio et in individuali statu. Unde dicitur ypostasis quasi substantialibus et accidentalibus supposita. Sumitur tamen ad designandum illum proprium et individualem statum ; unde Socrates et Plato possunt dici ypostasis. Propria etiam qualitas huius nominis vel illius potest dici ypostasis.

Huic autem nomini equipollet substantia aput latinos. Hoc nomen enim substantia primo fuit inventum ad significandum rem intellectam in individuali statu, ut Socrates vel Plato dicitur substantia. Ille etiam

1 summitur R.

individualis status substantia. Sed quia latinitas penuriosa est, post translatum fuit ad designandum rem in generalissimo genere primi predicamenti, vel ipsum genus generalissimum ; et ita equipollet huic nomini usia. Fuit etiam amplius translatum ad significandum rem prout est substantiali forme subiecta, vel ipsam substantialem formam ; et ita equipollet huic nomini usiosis[1], ut homo vel anima dicitur substantia.

Sed quamvis hoc nomen ypostasis una generali significatione repertum sit ut tam animate quam inanimate rei, tam rationali quam irrationali convenire posset, tamen ratione dignitatis a grecis restrictum est circa rationales creaturas, ut sola rationalis natura in individuali statu intellecta vel eius individualis status dicatur ypostasis, ut homo, angelus vel Deus.

Hoc nomen vero prosopa apud grecos inventum fuit ad significandum istriones qui vultibus larvas apponentes pro varietate sonorum diversos hominum gestus vel mores representabant. Unde prosope dicebantur a pros quod est ante, et sopen quod interpretatur facies, quasi larvam ante faciem apponentes.

Huic autem nomini prosopa secundum primam institutionem equipollet hoc nomen persona, ut persone dicerentur istriones a personando pro varietate soni quem homines representabant. Sed sicut hoc nomen ypostasis restrictum est circa naturas rationales, ita hoc nomen persona post assumptum est ad designandum naturam rationalem in suo individuali statu, vel ipsum individualem statum. Unde sibi equipollent in significatione hec duo nomina ypostasin et persona.

Hoc nomen autem usia a naturalibus translatum est ad divina, ut sicut in naturalibus significat rem intellectam in genere generalissimo vel genus generalissimum, ita in divinis significat rem in communi esse trium personarum ; ut cum dicitur Deus est usia vel creator est usia ; vel commune esse trium personarum, ut cum dicitur una est usia trium personarum.

Similiter transfertur hoc nomen essentia.

Hoc nomen vero usiosis vel hoc nomen subsistentia non est translatum ad divina ut vel natura vel persona dicatur usiosis vel subsistentia ; quia non intelligitur aliquid medium inter generale[2] esse personarum et personas.

Augustinus[a] etiam dicit quod Deus non debet dici subsistens vel subsistentia, ne subiectus esse accidentibus intelligatur.

Hoc nomen vero ypostasis etiam transfertur ad divina ad significandum rem prout intelligitur in suo proprio statu, ut Patrem vel Filium vel Spiritum Sanctum. Unde Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus dicitur ipostasis.

1 osiosis R 2 generalem R.

---

a AUGUST., *De Trinitate* VII, 5 n. 10 (*P. L.*, 42, 942).

Similiter hoc nomen substantia, quia sicut in naturalibus nunc significat rem discretam nunc genus generalissimum, sic in divinis nunc significat personam, nunc usiam. Unde et verum est Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres substantias, id est tres ypostases, et etiam unam substantiam, id est unam usiam. Unde Augustinus ait : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres ypostases sive mavis dicere tres substantie.

Similiter hoc nomen persona translatum est ad significandum rem distinctam in trinitate, et ita equipollet huic nomini ypostasis, et huic nomini substantia secundum primam huius nominis substantia significationem.

34 Sed ut magis liqueat huius nominis persona significatio, videndum est quid sit persona.

Attestante Boetio[a] in libro de[1] duplici natura et una persona Iesu Christi, persona est nature rationalis individua essentia. Hec diffinitio nichil habet superfluum ; nichil est in ea diminutum. Per hoc quod dicitur « essentia » sistitur in certo genere substantiarum et secernitur a genere proprietatum. Per hoc quod sequitur « individua » removetur ab eis que comunicabilia sunt, id est que non sunt per se sed sunt de alio, ut anima. Quomodo autem anima sit de alio in sequentibus tractabitur.

Sed prius videndum est quomodo non dicit individuum, et unde dicitur, et quid hic nuncupatur individuum.

Attestante Ilario, alia est forma similitudinis, alia dissimilitudinis. Forma similitudinis dicitur illa proprietas que informatione subiecti suum subiectum reddit consimile alii, ut albedo suum subiectum reddit simile aliis albis ; similiter nigredo. Eadem dicitur communis, quasi suum subiectum cum alio uniens. Non enim dicitur communis aliqua proprietas quia communicetur pluribus ; nichil enim quod sit in uno est in alio ; quicquid enim in singulari est, singulare est. Sed quia secundum eam unitur subiectum subiecto, eadem dicitur dividua, quia secundum eam atenditur unio que dividitur in plura et plurium est. Vel ideo dicitur dividua quia quamvis cum quibusdam uniat, id est cum albis, tamen a quibusdam dividit, id est a nigris.

Forma vero dissimilitudinis dicitur illa que suum subiectum reddit dissimile omni alii, ut individualis status Socratis vel Platonis qui atenditur ex concursu accidentalium et substantialium rei. Considera enim in Sorte omnia substantialia et accidentalia sua, invenies in eo quemdam individualem statum qui ficto vocabulo potest nuncupari socrateitas ; in quo differt[2] ab omni alia re. Socrates enim in eo quod est

1 de] tri *add.* R *eras* 2 differre R.

---

a Boetius, *De duplici natura*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1343 D).

Socrates, differt ab omni re. Talis proprietas dicitur forma individua, ut ponatur augmentative, quasi valde dividens subiectum ab aliis. Ipsum vero subiectum dicitur individuum, quasi valde divisum. Dicitur ergo et propria qualitas subiecti individuum, et ipsum subiectum individuum.

Quod proprietas dicitur individuum ostendit Porfirius[a] dicens : individuum est collectio omnium proprietatum quarum ulla poterit in alio vel eadem vel consimilis reperiri.

Item Boetius ait : individuum est scampnum in quo ego sedeo.

Similiter hoc nomen singulare, est nomen et proprietatis et subiecti. Unde Boetius[b] ait : quicquid est in singulari singulare est. Proprietas autem dicitur singulare quasi unum de singulis.

Videamus ergo quibus conveniat hoc nomen individuum.

Illa res communicabilis actu vel natura, id est in alicuius rei compositione veniens, proprie potest dici individuum, quia non est valde divisum ab omni re cum sit de aliquo[1], id est de substantia alicuius rei[2]. Unde anima cum veniat in constitutione hominis, non est individua, id est valde divisa cum sit de alio ; nec proprius eius status potest dici individuum cum non valde dividat animam ab omni re, quia natura partis est natura totius ; quoniam sicut substantia anime cedit in substantiam hominis, ita omnis natura anime in natura totius. Unde Petrus est rationalis rationalitate sue anime, et sciens scientia sue anime.

Ergo cum proprius status anime sit etiam status hominis, eam non dividit[3] ab omni re. Itaque nec ipse proprie potest dici individuum, nec anima proprie individua. Que quamvis post dissolutionem separetur a corpore, tamen natura communicabilis est ; et ita non est individua ; quamvis enim separetur actu, tamen eius natura exigit ut uniatur corpori ; unde et naturaliter desiderat unionem corpori.

Per hoc ergo quod persona dicitur individua, separatur ab eis que sunt actu vel natura communicabilia, ut ab anima.

Per hoc vero quod sequitur « nature rationalis » separatur a non rationali[4].

Est ergo communicabilis descriptio cum descripto, quia quicquid est essentia nature rationalis et individua est persona, et convertitur. Et per hoc liquet quibus conveniat hoc nomen persona, scilicet Deo, angelis, homini ; anime vero non.

35 Sunt tamen qui dicunt animam post dissolutionem[5] esse personam. Quod sic probatur : anima post dissolutionem est res per se una, quia

1 aliquo] ita prius eius status potest divi individuum cum non valde dividat *add.* R *sub signo* va-cat 2 rei] re R 3 divididit R 4 racionalibi R 5 dissolutionem] est *add.* R *eras.*

---

a Porphyrius ap. Boetium, *in Porphyrium comm.* III (*P. L.*, 64, 114). b Boetius, cf. *In lib. de Interpretatione* (*P. L.*, 64, 464).

ulli unita. Ergo res individua. Ergo cum sit nature rationalis[1] est persona.

Item anima est valde distincta ab omni re, et sic individua ; itaque persona.

Item, posito quod hec anima vocetur. b. verum est. b. esse individuum huius speciei. Anima ergo est individua.

Item si Christus deponeret corpus et animam sibi unitam, illud unitum ex corpore et anima esset persona ; nec tamen fuit persona quia fuit de alio. A simili potest dici cum est separata a corpore.

E contrario probatur quod anima non est persona sic : ait enim Boetius[a] in libro de duplici natura et una persona Iesu Christi quod diffinitio persone convenit tantum Deo, homini, angelo. Per hoc ergo negat animam esse personam.

Item si anima modo est persona et prius non erat persona, accidentale est anime esse persona.

Item in natura anime est ut non sit per se sed de alio ; et ita anima natura non est individua ; et ita natura non est persona. Ergo si est persona, contra naturam est persona.

Item posito quod aliqua anima fuerit ante incarnationem Christi et illa post sumeretur a Verbo, iuxta[2] hanc opinionem concedendum esset personam assumpsisse personam.

Item si anima est individua, ad cuius differentia ponitur in diffinitione persone individua ?

Premissis rationibus ducti, dicimus quod anima nec unita nec separata a corpore est individua vel persona.

Prime ergo obiectioni sic instamus : hoc nomen phenix appellat unum solum. Ergo est nomen proprium. Non sequitur ; quia appellatum nomen dicitur non quia aliquid appellet, sed quia plurium natura est appellativum. Similiter anima dicitur non esse individua quia quamvis actu divisa[3] sit, natura tamen communicabilis est.

Eodem modo secunde obiectioni instamus.

Tercie vero respondentes dicimus quod hec anima non est individuum alicuius speciei, quamvis sit singulare alicuius, nisi forte individuum summatur pro singulari. Et secundum hoc erit instantia in equivoco si dicitur : est individuum alicuius speciei ; ergo est individua ; ut si dicamus cathinus[4] est genus thebanorum ; ergo est genus.

Ad quartam vero opinionem respondimus quod in natura hominis est ut sit persona, quia non est natura communicabilis ; et ideo cum homo per se existat et non sit de alio, debet iudicari persona. Anima vero non, cuius natura exigit unionem.

1 irationalis R. *corr.* 2 iusta R 3 divissa R. *corr.* 4 cathinus] *leg.* tachinus ?

---

a Boetius, *De duplici natura*, c. 2 (*P. L.*, 64, 1343 B).

36 Post hec videndum est utrum hec diffinitio conveniat tribus personis in trinitate, cum dicitur a Boetio[a] hanc diffinitionem convenire Deo, angelo et homini.

Videtur quod hec diffinicio non conveniat Deo. In alia enim significatione sumuntur partes huius diffinitionis cum dicitur de Deo, in alia cum dicitur de homine vel angelo. Aristotiles autem in libris de diffiniendis dicit quod si diffinitio equivoce convenit rebus diffiniti convenienter non est assignata diffinitio.

Preterea nec Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus videntur esse essentia individua. Essentia enim que est tres persone potius potest dici forma similitudinis quam forma dissimilitudinis, et communis, quia in ea uniuntur Pater et Filius et Spiritus Sanctus ; et ita potius est dividua quam individua.

Ad hoc dicendum est quod hoc nomen persona translative dicitur de tribus personis in trinitate sicut et alia nomina. Persona enim proprie dicit illud quod ita ab omni alia re distinguitur quod eius substantialia vel accidentalia eadem in alio non reperiuntur. Quod non reperitur in Patre vel Filio vel Spiritu Sancto. Quamvis enim Pater distinguitur a Filio suo proprio statu, tamen illud substantiale quod est Patris est Filii et Spiritus Sancti. Hac tamen ratione Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus dicitur persona quia sicut in naturalibus persona suum individualem statum sive personalem contraxit ex concursu suorum naturalium et accidentalium per quem discernitur ab omni alia re, ita Pater habet suum proprium statum qui intelligitur ex concursu que conveniunt Patri, scilicet paternitatis, innascibilitatis, per quem discernitur a Filio et Spiritu Sancto.

Sicut ergo hoc nomen persona transumitur, ita et diffinitio persone. Cum ergo dicitur Pater est essentia individua, hoc nomen individua non determinat hoc nomen essentia sed hoc nomen Pater. Multociens enim adiectiva posita ex parte appositi cum[1] substantiis determinat supposita, innititur tamen in idemptitate accidentium substantivis ex parte appositi ; ut cum dicitur filius est sapientia genita, tam hoc nomen genita quam hoc nomen sapientia atribuit suam significationem significationi suppositi[2]. Nec hoc nomen genita determinat hoc nomen sapientia, nec suam significationem significationi eius atribuit ; tamen ratione commitantie ab eo contrahit similitudinem accidentium. Sic e contrario cum dicitur Socrates est albus pedem, hoc nomen albus trahit similitudinem accidentium a nomine suppositi, et tamen determinat hoc substantivum pedem cui immediate adiungitur.

1 cum *bis* R 2 suppositi] cum *add.* R *eras.*

---

a Boetius, *De persona et duobus naturis*, c. 2 (*P. L.*, 64, 1343).

Similiter cum dicitur Pater est essentia individua, quamvis hoc nomen individua innititur huic nomini essentia in similitudine accidentium et immediate, non tamen suam significationem significationi eius atribuit sed suppositi, ut sit sensus : Pater est essentia individua, id est ita est essentia quod est individuus, id est ab omni re suo proprio statu divisus.

Vel potest dici quod ipsa essentia est individua quia et Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dividit ab omni re. Nec ideo minus dicitur individua quia in ea conveniunt Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quia illa convenientia non est unio sed unitas ; et ita etiam Pater in eo quod est essentia est individuus.

Iam satis liquet quam significationem habet hoc nomen persona et in naturalibus et in divinis, et quo modo hoc nomen equipolleat huic nomini ypostasis secundum strictam huius nominis acceptionem ; quo modo etiam hoc nomen substantia secundum grecos habet aliam significationem quam hoc nomen usia, secundum quam equipollet huic nomini ypostasis.

36a Hoc autem videtur posse confirmari variis sanctorum auctoritatibus.

Ait enim Augustinus[a] : loquendi causa de ineffabilibus ut fari aliquomodo possemus, dictum est a grecis una essentia tres substantie, id est una usia, tres ypostases. Aliter enim greci accipiunt substantiam quam latini. A latinis autem dictum est una essentia sive una substantia, tres persone quia non aliter in sermone nostro, id est in latino, essentia quam substantia solet intelligi.

Item alibi[b] ait : quod de personis secundum naturam[1], hoc de substantiis secundum grecorum consuetudinem oportet intelligi ; sic enim illi dicunt esse tres substantias unam essentiam, id est tres ypostases unam usiam, quemadmodum nos dicimus tres personas unam essentiam vel substantiam ; quamquam et illi si vellent sicut dicunt tres substantias tres ypostases possunt dicere tres personas tria prosopa. Illud autem maluerunt dicere quod fortasse secundum lingue sue consuetudinem aptius dicitur.

Item[c] ait : humana inopia querens quid diceret tria, dixit tres personas vel substantias.

Item Ieronimus : non nomina tantummodo sed etiam nominum proprietates id est personas, vel ut greci exprimunt ypostases, id est subsistentias confitemur.

Item Johannes Damascenus[d] personas dicit esse ypostases sic inquiens : in deitate unam naturam confitemur et tres ypostases.

1 naturam *leg.* nostram.

---

a Augustinus, *De Trinitate*, VII, 4 (*P. L.*, 42, 939). b Augustinus, *De Trinitate*, VII, c. 4, n. 8 et 9 (*P. L.*, 42, 940). c Augustinus, *De Trinitate*, VII, 4, n. 9 (*P. L.*, 42, 941 s). d Joann. Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, 5 (*P. G.*, 94, 999).

Item Ilarius ait : Pater proprietate est hec persona.

36b Cum ex his liqueat quod hoc nomen persona non significet idem quod hoc nomen essentia, tamen varie auctoritates sanctorum videntur asserere hec nomina persona, essentia, unius esse significationis.

Ait enim Augustinus : omne nomen quod de Deo dicitur secundum substantiam de tribus personis sumitur singillatim et in singulari numero preter hoc nomen persona.

Idem Augustinus : non est aliud Deo esse, aliud persona esse, sed omnino idem.

Item[a], in hac trinitate cum dicimus personam Patris non aliud dicimus quam substantiam Patris.

Item[b], quemadmodum hoc est illi esse quod Deum esse, quod magnum esse, ita hoc est illi esse quod personam esse.

Item[c], in Deo[1] dicimus Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod est persona.

Item querit Augustinus[d] cur non dicamus tres deos esse sicut tres personas. Quam questionem[2] solvit dicens quod illud prohibitum est, istud vero non. Que questio locum non haberet nisi Augustinus vellet idem significari istis nominibus persona, Deus.

Set omnes hee auctoritates satis eleganter solvi possunt.

Ideo dicitur hoc nomen persona dici ab Augustino secundum substantiam quia dicitur ad se, id est non rellative, quod proprium est nominum essentialium. Et ideo excipitur hoc nomen persona quia cum dicitur ad se non predicatur de tribus sigillatim et de tribus in summa in singulari numero.

Item cum ait : non est aliud Deo esse, aliud personam esse, hoc referendum est ad idemptitatem essentie[3], non ad idemptitatem significationis. Erant enim heretici qui dicebant aliud esse personam, aliud essentiam ; contra quos ait idem esse personam et essentiam.

Cum vero ait intelligi substantiam Patris cum dicimus personam Patris, substantiam vocat ipostasim non usiam. Vel quia qui unum dicit, ut testatur Aristotiles, plura dicit, in hoc nomine persona intelligitur hoc nomen essentia, ut hoc referatur ad solam mutationem non ad principalem significationem.

Eodem modo exponenda est illa auctoritas que dicit : quemadmodum hoc est illi esse quod Deum esse, etc.

Illa vero auctoritas que dicit quod in Deo Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicuntur persone, etc., non videtur contrahire predicte opinioni

1 in Deo *leg.* ideo 2 quam stionem R 3 persone essentie R *eras* persone.

---

a Augustin. *De Trinitate*, VII, 6, n. 11 (*P. L.*, 42, 943). b Id. *ibid.* c Id. *ibid.* d Augustin., *De Trinitate*, VII, 4, n. 8 (*P. L.*, 42, 941).

sed satisfacere ei. Si enim vellet Augustinus intelligere de essentia potius diceret[1] persona quam persone ; sicut eleganter dicere posset : ideo dicuntur una usia quia commune est eis id quod est usia. Hoc potius videtur Augustinus referre ad personale status, ut sit sensus : ideo dicuntur persone quia commune est eis id quod est persona, id est quia communiter convenit eis personalis status unde persona est persona ; alio enim personali statu Pater est persona, alio Filius, alio Spiritus Sanctus.

Cum hec auctoritates hoc modo solvi possint, ultima tamen auctoritas qua Augustinus videtur velle quod hoc nomen persona significet substantiam, ad solvendum difficilior est, nisi dicamus Augustinum velle quod hoc nomen persona nunc ypostasim nunc usiam significet.

36c Predictis auctoritatibus quidam ducti dicunt hoc nomen persona[2] significare idem quod hoc nomen usia et nonnisi idem.

Quibus predicta auctoritas Illarii obviat, et ille que dicunt idem significare personam et ypostasim.

Item si hoc nomen persona significat usiam et nonnisi usiam non est ratio quare dicamus potius tres personas esse in trinitate quam tres essentias.

Item secundum hoc non satisfit hereticis querentibus quid tres vel quid tria, ratione huius nominis persona ; cum ipsi querant non solum de essentia sed de personarum pluralitate.

Item ista duo nomina : persona, usia, eiusdem sunt prorsus significationis et consignificationis. Ergo vel non una sola est usia vel una sola est persona. A simili, aut Pater non idem cum Filio in essentia aut est idem cum Filio in persona.

Similiter non erit[3] ratio quare dicatur Pater esse alia persona quam Filius, cum non possit dici alia essentia quam Filius.

Item Pater est essentia que est Filius. Ergo est persona que est Filius cum « que » utrobique referat essentiam.

Item si hoc nomen persona non significat nisi usiam, quid est quod dicitur Pater differt[4] a Filio in persona.

Sed ad hoc respondetur quod hoc nomen persona inventum fuit ad respondendum hereticis qui querebant[5] Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres ; quid tres vel tria ? Et respondetur tres persone, non tres dii vel domini, quia hoc scriptura contradicit et non illud. Et positum est persone in plurali numero, ratione consequentie non ratione significationis, sicut frequenter fit in naturalibus facultatibus. Dicit enim Porfirius[a] : in unoquoque predicamento sunt quedam specialissima et quedam

1 dicunt R 2 personam R 3 non erit *bis* R 4 defert R 5 querebat R.

---

a ap. Boetium, *In Porphyrium comm.* III. (*P. L.*, 64, 110 c).

generalissima. Dicit hic generalissima ratione consequentie non ratione significationis, cum in unoquoque predicamento sit tantum unum generalissimum. Similiter Thebe sunt pulchre ; hoc nomen pulchre ponitur ibi in plurali, ratione consequentie non ratione significationis.

Et cum dicitur Pater est alia persona quam Filius vel alius in persona, alius hoc nomen partitivum redundat potius in suppositum et ipsum determinat, quam in appositum ; sicut cum dicitur Filius est sapientia genita, hoc nomen genita redundat in suppositum et non in appositum, quia hoc nomen sapientia ibi significat essentiam.

Sed secundum hoc non respondetur congrue hereticis, cum ipsi querant de pluralitate personarum et respondetur eis de essentie unitate.

Sed ad hoc dicitur quod hereticis non semper est respondendum ad orationem sed quandoque ad hominem. Vel potius querunt heretici de nomine quam de nominis significatione, cum querunt quid tres vel quid tria, ut eis respondeatur nomen in plurali numero, ut dicatur tres ypostases vel persone.

Si autem queratur ab eis quare potius hoc nomen persone ponatur in plurali numero quam hoc nomen essentia, dicitur quod hoc nomen essentia magis spectat ad simplicitatem quam hoc nomen persona.

36d Has obiectiones quidam vitare conantes, attribuunt huic nomini persona diversas significationes, ut nunc usia, ut cum dicitur Pater est persona, nunc ypostasim, ut cum dicitur Pater est alia persona quam Filius, nunc personalem proprietatem, ut cum dicitur Pater differt a Filio in persona, significet. Dicunt ergo quod hoc nomen persona significat usiam quoties per se ponitur, ut cum dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt persone, vel Pater est persona. Ex adiuncto vero mutat significationem, ut cum dicitur Pater est una persona, vel Pater est alia persona quam Filius.

Quibus sic obicitur : In hac oratione : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt persone, ponitur hoc nomen persone in vi pluralis numeri, vel non. Si in vi pluralis numeri illam pluralitatem vocat aut circa usiam aut circa aliud. Si circa usiam, falsa est locutio. Si circa aliud, ibi hoc nomen non significat usiam vel non tantum usiam. Si autem[1] non est ibi plurale significatione sed voce tantum, non potest admittere nomen numerale manente veritate locutionis ut dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres persone ; sicut hoc nomen Tebe quamvis sit plurale voce, quia non est significatione non admittit nomen plurale ut dicant due Tebe vel tres.

Item in hac locutione Pater est persona, hoc nomen persona ponitur in designatione usie. Quero ergo utrum ad hanc vocem persona in hac significatione posita, possit fieri relatio, ut dicatur Pater est persona que est Filius. Si potest admitti relatio manente eadem significatione, verum

1 si autem *bis* R.

est Patrem esse personam que est Filius. Si vero non, quero quare non.

Item cum dicitur Pater est persona et Filius est alia, hec copulativa est vera. Ergo utraque eius pars est vera. Ergo si per se proferatur Pater est persona, manente eadem significatione, poterit esse vera.

Omnia etiam que predicte opinioni obiciunt et huic obviare videntur.

Item Pater est persona, Filius est persona, Spiritus Sanctus est persona. In omnibus istis tantum essentiam significat hoc nomen. Ergo vere potest dici Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt persona sicut essentia.

Item cum dico : Pater est persona, nichil aliud predicatur quam cum dico Pater est substantia. Ergo hec circumlocutio : persona Patris nichil aliud significat quam hec : substantia Patris.

Item idem est Patri esse personam et Filio esse personam ; ergo persona Patris est persona Filii, vel persona que est Pater est persona que est Filius.

Nos vero istis omissis dicere possumus quod hereticis querentibus quid tres vel quid tria, oportuit catholicos excogitare vocabula quo satisfacerent in responsione et unitati essentie et pluralitati persone. Excogitaverunt ergo hoc nomen persona quod principaliter significat usiam, consignificat autem personarum distinctionem. Ratione enim ethimologie vel compositionis, persona dicitur quod per se una. Ex hoc ergo quod ibi intelligitur hoc nomen una vel unum, significatur divina usia ; unus enim vel unum in sacra pagina significat usiam. Ex eo quod ibi intelligitur « per se », insinuatur distinctio, ut sit sensus : Pater est persona, id est per se unum quasi distinctus et unum. Et ita in hoc nomine persona insinuatur divina usia et personalis distinctio. Cum ergo dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt persone, sensus est : sunt per se unum, id est ita distincti quod unum ; et ita eleganter satisfit questioni hereticorum querentium quid tres vel quid tria.

Quia ergo hoc nomen unum non habet plurale, sive hoc nomen persona ponatur in singulari numero sive in plurali, intelligitur hoc nomen unum ; et ita et in utroque numero unitas essentie designatur. Sed quia hoc pronomen « se » et singulare et plurale, nunc in singulari numero nunc in plurali intelligitur ; in singulari enim dicitur Pater est persona, id est per se unum ; in plurali dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt persone, id est per se unum id est ita distincti quod unum.

Secundum hanc opinionem non dissentimus ab auctoritatibus Augustini vel aliorum ; imo plenarie convenimus, quia verum est hoc nomen persona ratione consignificationis notare ipostasim, ratione vero significationis notare usiam.

Huic opinioni sic quidam obviunt : ista duo nomina, usia, persona, idem significant. Ergo vel non una sola est usia, vel una sola est persona. Non sequitur. Quamvis enim idem significant, non tamen idem consignificant ; hinc enim consignificat distinctionen, illud vero non. Unde nec concedendum est ea prorsus idem significare ne et consignificatio com-

prehendatur. Si idem significarent et consignificarent conveniens esset illatio.

Hec ergo detur instantia : ista duo nomina : sciens, presciens, idem significant in Deo. Ergo vel non quicumque est presciens est sciens, vel quicumque est sciens est presciens. A simili non sequitur si quis inferat : ergo vel Pater non est idem cum Filio in essentia, vel est idem cum Filio in persona. Vel sic : ergo vel Pater non est alia persona quam Filius, vel est alia essentia quam Filius.

37 Item cum sint eiusdem significationis, queritur quare[1] hec propositio sit admittenda : Pater est usia que est Filius, et non ista : Pater est persona que est Filius. Ad quod respondimus quod hoc nomen usia quasi proprium nomen est et idem significat et appellat et ideo relativum substantie, quod appellati solet esse relativum, reffert usiam que est appellatum huius nominis cum dicitur ; Pater est usia que est Filius. Hoc nomen vero persona appellativum est trium personarum, et ideo relativum refert appellatum non significatum.

38 Sed cum hoc nomen Deus ita sit appellativum trium personarum sicut hoc nomen persona, queritur quare Pater non sit persona que est Filius cum sit Deus qui est Filius? Ad quod dicimus quod hoc nomen Deus quamvis sit appellativum trium personarum, tamen etiam deitatem appellat et eam frequenter supponit ; unde cum dico : Pater est Deus qui est Filius, « qui » reffert appellatum huius nominis Deus, id est deitatem. A simili cum dicitur : Pater est persona que est Filius, relatum reffert appellativum huius nominis persona id est ipostasim ; et ideo falsa est locutio.

39 Set queritur quid significet hoc nomen persona cum dicitur Pater est alius a Filio in persona. — Ad hoc potest dici quod tota oratio hec transumitur, et ita non est querendum de significatione alicuius dictionis ibi posite. Vel quod non ponitur ibi pro principali significatione sed pro consignificatione, scilicet pro personali distinctione. Et hoc frequenter reperitur, ut cum dicitur hic homo non est homines ; ibi non removetur principalis significatio sed consignificatio.

40 Item queritur si Pater et Filius differant in persona vel in personis? Utrumque potest concedi, sed inproprie. In persona dicuntur differre, id est et Pater differt a Filio in persona et Filius differt a Patre in persona sicut dicuntur Socrates et Brunellus differre specie ; non quod sit aliqua species qua differant, sicut nec aliqua est persona qua Pater et Filius differant. Unde si queratur qua persona differant, respondendum est : male queris. Et est sensus : Pater et Filius differunt in persona, id est personaliter, sicut Socrates et Plato differunt numero, id est in numerando,

1 quare] utrum *add.* R *eras.*

non tamen aliquo numero. Et sunt figurate huiusmodi locutiones, unde non sunt extendende.

41 Sed queritur si Pater est unum cum Filio in persona vel aliud? Et si est unus cum Filio in substantia, vel alius? Ad hoc dicimus quod huiusmodi locutiones sunt incongrue ; quia huiusmodi adiectiva : unus, alius, idem, et consimilia in masculino et feminino faciunt in personam, in neutro in substantiam. Unde inconvenienter dicitur Pater est unum vel aliud in persona cum Filio, quia nomen quod facit in substantiam ponitur cum nomine personali, sicut et e converso Pater est unus vel alius in substantia, quia nomen quod facit in persona ponitur cum nomine substantie ; sicut si diceretur capa cathica. Et est ratio quare. Quia sicut in grammatica adiectivum in masculino et feminino facit discretionem sexus vel generis, et determinate vult ad rem generis non ad genus rei referri, unde desiderat substantivum cui innitatur, ut albus equus, alba mulier ; in neutro vero, quia non dissernit sexum vel genus, quia neutrum per abnegatione duorum dicitur, non quod sit veri nominis genus, confuse ponitur ; unde et substantive ponitur et intelligitur hoc nomen generale ; et ita redundat in genus rei, non in rem generis.

Sic in theologia huiusmodi adiectiva in masculino et feminino determinate ponuntur ut faciant persone distinctionem, et ita faciunt in persona et redundant in rem generis, id est in persona et non in genus rei id est in usiam. In neutro vero e converso. Unde inconvenientes sunt omnes huiusmodi locutiones in quibus huiusmodi adiectiva in masculino vel feminino ponuntur cum nominibus essentialibus, vel in neutro cum personalibus. Sed si e converso fiat, congrue sunt ; sed quandoque vere, quandoque false, ut Pater est alius vel differens a Filio in persona, vel non est unus vel idem cum Filio in persona ; et Pater est unus vel idem, neutri generis, cum Filio in essentia ; vere[1] sunt istarum contradictorie.

Unde si fiant talia argumenta, non valent ; Pater differt a Filio in persona, ergo est aliud a Filio in persona ; vel Pater non est idem Filio in persona, ergo est aliud ; vel in eo quod Pater est persona, est unum distinctus. ergo unum cum Filio ; ergo in persona est unum cum Filio ; vel in eo quod est persona est distinctus ; unum ergo distinctus ; ergo aliud a Filio ; ergo in persona est aliud a Filio.

Item in eo quod Pater est persona, est distinctus[2] ; ergo ab aliquo ; ergo a Filio. Quod falsum est. Si concedatur, ergo sicut persona est distinctus ab aliquo ; ergo sicut persona non est Filius ; ergo si est Filius non est persona.

42 Queritur etiam, cum hoc nomen persona significet usiam, utrum Pater aliquo sit persona vel aliquibus?

Quod sic probatur : cum dicitur Pater est persona, hoc nomen persona

1 fere R 2 distinctus] ab aliquo *add.* R *eras.*

tenetur in aliqua significatione et proprie secundum theologicam facultatem. Ergo vel Pater non est persona, vel aliquo vel aliquibus est persona.

Item indirecte sic : Pater nec aliquo nec aliquibus est persona. Ergo nomine et non re.

Vel sic : ergo vere potest dici Pater non est persona.

Item ait Ylarius quod Pater proprietate est persona. Ergo aliquo est persona.

Item probatur quod deitate est persona ; sic : idem significatur his duobus nominibus essentia et persona. Pater est essentia ; Pater est persona. Ergo vel non aliquo est essentia, vel eodem persona.

Probatur etiam quod pluribus est persona : paternitate, deitate. Cum enim Pater dicitur persona quasi per se unum, quod est « per se » id est distinctus, habet ex paternitate ; quod est unum, hoc habet ex deitate. Et ita quasi ex duobus est quod est persona, scilicet paternitate et deitate.

Ad hoc dicimus quod Pater personali proprietate, illo scilicet proprio statu quo distinguitur a Filio et Spiritu Sancto, intelligitur quodammodo esse ex deitate et notionibus Patris ; et ita Pater aliquo est persona, scilicet sua personali proprietate. Quod intelligi voluit Ilarius cum ait : Pater proprietate est persona.

Possemus tamen dicere quod nec deitate nec relatione tantum est persona ; non tamen pluribus ; non enim relatio cum deitate convenit in unum, sicut in sequentibus ostendetur.

Quod autem deitate non sit persona, sic probatur : Patrem esse personam est Patrem esse ita distinctum quod unum, et e converso. Ergo vel Pater non est deitate persona, vel deitate ita est distinctus quod unum.

Item si Pater deitate esset persona, Pater non differret a Filio in persona.

Illi vero argumento quo probatur quod Pater deitate est persona sic instandum : idem significatur his duobus nominibus : iustus, misericors, cum dicitur de Deo. Ergo in eo quod est iustus est misericors, et e converso.

Item sic opponitur : Pater in eo quod est persona est distinctus, et in eo quod est distinctus est distinctus a Filio. Ergo in eo quod est persona est distinctus a Filio.

Ad hec dicimus quod assumptio concedenda non est ; non enim in eo quod Pater est distinctus, est distinctus a Filio ; quia Patrem esse distinctum est superius ad esse distinctum a Filio, sicut non concedimus Petrum in eo quod est animal esse hominem, quia esse animal est superius ad esse hominem.

Quod tamen videtur posse probari hoc modo : impossibile est Patrem esse distinctum et non esse distinctum a Filio, et e converso. Pater in eo quod est distinctus a Filio est distinctus. Ergo e converso. Instantia : impossible est Petrum esse animal et non esse hominem, et e converso. Petrus in eo quod est homo est animal. Ergo e converso.

Item sic : Pater in eo quod est distinctus est distinctus ab aliquo. Set in eo quod est distinctus ab aliquo, est distinctus a Patre et Filio. Ergo in eo quod est distinctus est distinctus a Patre et Filio. Ergo Pater in eo quod est distinctus persona est distinctus a Patre et Filio.

Ad quod dicimus quod hec falsa est : Pater in eo quod est distinctus ab aliquo est distinctus a Patre et vel Filio ; quia esse distinctum ab aliquo est superius ad esse distinctum a Patre vel Filio.

Item Patrem esse Patrem est Patrem esse personam, quia Pater in eo quod est Pater est persona ; quia cum hoc nomen Pater ponitur substantive et per se subintellecto articulo greco non eo predicatur relatio sed personalis status de quo dictum est ; ad cuius predicationem de Patre sequitur Patrem esse personam. Sed Patrem esse personam est Patrem esse Patrem. Ergo vel non si Pater est, Pater est persona, vel e converso.

Ad hoc dicimus quod media falsa est ; quia Patrem esse personam non est Patrem esse Patrem ; quia hoc est superius ad illud.

Item his duobus nominibus persona, essentia, idem significatur. Pater in eo quod est persona est essentia, quia in eo quod est persona est per se unum. Sed in eo quod est unum est essentia[1]. Ergo Pater in eo quod est essentia est persona[2]. Non sequitur. Non enim in eo quod est essentia ita est distinctus quod unum. Instantia : idem significatur his duobus nominibus sciens, presciens. In eo quod Deus est presciens est sciens. Ergo vel e converso.

43 Sicut autem hoc nomen persona excogitatum est ut in plurali contra hereticos faceret, et in singularitatem essentie et in pluralitatem persone, sic hoc nomen trinitas inventum est ut in singulari faceret et in singularitatem essentie et in pluralitatem persone.

Sunt tamen qui dicunt [per] hoc nomen trinitas tantum significari essentiam et non consignificari personam, ut trinitas quasi trium unitas. Contra quos et auctoritates et rationes obviant.

Ait enim Boetius[a], in libro de Trinitate quod hoc nomen trinitas dicitur relative, et ita pocius relationem significat quam substantiam.

Ait etiam Augustinus quod hoc nomen ita convenit tribus in summa quod ulli eorum sigillatim.

Rationibus sic instandum : hoc nomen trinitas significat essentiam. Ergo cum sit aliud ab hoc nomine persona dicitur de tribus singilatim, et de tribus in summa et in singulari numero.

Item hoc nomen trinitas significat essentiam, congrue potest responderi ad interrogationem factam per qui vel per quid. Ergo ad interrogationem

1 est] essentia *add.* R *eras* 2 persosona R.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 6 (*P. L.*, 64, 1255).

factam per quid ; ut si queratur quid sint Pater et Filius et Spiritus Sanctus, congrue respondeatur trinitas.

Item hoc nomen Deus et hoc nomen trinitas eiusdem prorsus sunt significationis. Si Pater est Trinitas, Pater est Deus ; ergo e converso.

Item idem significatur his nominibus divinitas, trinitas ; et divinitas est trinitas et trinitas est divinitas. Ergo vel trinitas non divina, vel divinitas est trina.

Item ad tres personas esse in trinitate sequitur ipsas esse tres, et e converso. Videtur ergo quod hoc nomen trinitas pocius significet pluralitatem persone quam singularitatem essentie.

Item si Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicit trinitas quasi trium unitas, posset dici dualitas quasi duorum unitas.

43 a Fuerunt alii qui dixerunt quod trinitas dicitur quasi trina unitas, asserentes quod sicut ternarius nomen est numeri constantis ex tribus unitatibus, sic hoc nomen trinitas nomen est ternarii theologici constantis ex tribus unitatibus theologicis ; ut sicut unitates constituunt numerum apud naturalem philosophum, ita constituunt numerum sui generis apud theologum.

Numerus constat ex unitatibus. Unde Boetius[a] : numerus est unitatum collectio. Sed ad hoc quod unitates faciunt numerum, tria concurrunt : ut sit ibi diversitas subiectorum, et diversitas proprietatum, et conformitas effectuum, id est ut habeat conformes effectus ; quia ubi est diversitas subiectorum et non diversitas proprietatum, unitates non conveniunt in numerum ; quia cum unitates addicte sint proprietatibus ita quod unicuique proprietati sua unitas sit addicta, unde et gramatice sua unitas et musice sua unitas addicta est secundum quam homo et unus gramaticus et alius musicus dicitur, ubi diverse proprietates non sunt nec diverse unitates eis addicte. Cum ergo aliud subiectum sit Petrus, anima Petri non tamen dicuntur duo rationalia, quamvis utrumque sit rationale quia non alia rationalitate Petrus est rationalis, alia anima Petri.

Item si unum est subiectum et diverse proprietates, unitates ille numerum non faciunt, ut cum Socrates sit et unus gramaticus et alius musicus, non tamen dicitur esse duo scientes vel duo sciens A simili quamvis Christus sit Deus et homo, tamen non dicitur esse duo, oum sit ibi rei subiecte[1] unitas.

Item ubi est diversorum subiectorum diversitas et proprietatum pluralitas, nisi sit effectuum illarum proprietatum conformitas non dicitur ibi esse numerus. Unde cum aliud sit brunellus, aliud Petrus et alliud proprietas Petri quam brunellus est, et alia proprietas brunelli quam

1 subiecte] singulare *add.* R *eras.*

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251).

Petri, tamen quia iste proprietates non habent consimiles effectus, non est ibi numerus ut dicatur Petrus et Brunellus sunt duo homo vel asinus.

Sicut ergo in naturalibus consistit ternarius in tribus unitatibus assistentibus proprietatibus conformium effectuum et diversorum subiectorum, ita voluerunt quidam assignare ternarium in theologia, quem temperato vocabulo vocaverunt trinitatem ; qui consistit in tribus unitatibus assistentibus tribus relationibus trium personarum. Tres enim persone sunt quasi tria subiecta, tres relationes quasi tres proprietates que habent quodammodo similes effectus. Quare sicut ista faciunt suam personam referri ad aliam, ita alia relatio. Tres vero distinctiones que addicte sunt tribus relationibus, quibus Pater et Filius et Spiritus Sanctus dicuntur unus, et alius, et Deus, vel tres, quasi quedam unitates sunt addicte illis relationibus.

Secundum illos ergo illarum unitatum collectio dicitur trinitas, quasi trina unitas. Quamvis ergo illa collectio proprie dicitur trinitas, tamen ad insinuandam perfectam simplicitatem que est in tribus personis, multocies tres persone dicuntur trinitas, quasi tres.

In hac compositione fuerunt ducti quidam ex verbo Boetii[a] qui ait in libro de trinitate : essentia insinuat unitatem, relatio multiplicat trinitatem ; quasi dicat secundum essentiam atenditur unitas, secundum relationem trina unitas, hoc est trinitas.

Huic tamen opinioni multipliciter instatur sic :

Si hoc nomen trinitas et hoc nomen tres in significatione et consignificatione equipollent, ergo sicut in plurali dicitur tres sunt, ita trinitas sunt.

Item a simili, sicut dicitur Marcus et Plato et Socrates sunt tres, ita vere potest dici quod sunt trinitas.

Item si hoc nomen trinitas proprie est nomen collationis trium unitatum, vere Pater et Filius et Spiritus Sanctus possunt dici trini ab hac trinitate.

Item cum hoc vocabulum trinitas sit quasi speciale vocabulum theologie, non est inventum nisi ex diligenti ratione ad significandum aliquid preter quod aliquod nomen habet significare in naturalibus ; et ideo dicimus quod sicut hoc nomen persona in plurali significat unitatem essentie et consignificat distinctionem persone, sic hoc nomen trinitas excogitatum fuit ut in singulari numero principaliter significaret essentiam et consignificaret personarum pluralitatem.

43b Sed ut magis elucescat quid significet hoc nomen trinitas, sciendum est quod aliud est numeratio, aliud iteratio.

Iteratio est eiusdem rei repetitio. Sed hoc fit dupliciter : vel eiusdem nominis repetitione, vel nominum diversitate. Eiusdem nominis repeti-

a Boetius, *De Trinitate*, c. 6 (*P. L.*, 64, 1255 A).

tione, ut si dicatur sol, sol, sol ; nominum diversitate ut ensis, mucro, gladius. Numeratio vero est diversarum rerum explicatio ; que fit dupliciter : vel distribuendo, ut cum dicitur Socrates est unus, Plato est alius ; vel colligendo, ut cum dicitur Socrates et Plato sunt duo homines.

Aliquando fit numeratio subiectorum et iteratio predicati, ut cum dicitur Socrates est rationale, anima Socratis est rationale ; aliquando fit numeratio predicati et iteratio subiecti, ut cum dicitur : Socrates est grammaticus, Socrates est musicus ; aliquando vero numeratio utriusque, ut cum dicitur Socrates est homo, Plato est alius homo ; aliquando iteratio utriusque, ut ensis est gladius[1], ensis est mucro. Sed quando est iteratio predicati cum iteratione subiecti vel e contrario, talis numeratio dicitur numerus numerans vel numerus quo numeramus[2] ; ubi vero est numeratio utriusque dicitur numerus numeratus, quia ibi vera est numeratio. Sed ubi numeratio est cum repetitione, dicitur esse numerus numerans vel numerus quo numeramus, quia tali numeratione videmur numerare, cum tamen ea plenarie non numeremus. Unde Boetius[a] ait : numerorum alius est quo numeramus, alius qui in rebus numeralibus consistit quasi numeratus.

Has easdem species numerationis insinuat Augustinus, in libro de trinitate dicens : numerorum alius memorialis in quo fit memoratio aliqua, id est repetitio, quando scilicet vel subiectum vel predicatum repetitur ; alius materialis, scilicet numerus numeratus.

In trinitate ergo numerus numerans est vel memorialis, ut cum dicitur Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus. Ad hunc ergo numerum solvendum in trinitate, scilicet pluralitatem persone et unitatem essentie, excogitatum est hoc nomen trinitas ut sit sensus ; Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt trinitas, id est ita tres quod unum.

Sed ad hoc obviare videtur quod dicitur a Boecio[b] in libro de trinitate, scilicet hoc nomen trinitas dici ad aliud. Sed hoc retulit Boetius non ad principalem significationem sed ad secundariam. Hoc nomen enim trinitas principaliter significat usiam, consignificat autem personarum pluralitatem. Nec dicit hoc nomen dici ad aliud quia significet vel consignificet relationem, sed quia consignificat pluralitatem que relationibus addicta est. Sicut enim nomen dicitur dici secundum substantiam vel quia significat substantiam vel quia significat id quod addicitur substantie, ita aliquod nomen dicitur dici relative vel quia significat relationem, vel quia significat aliquid quod addictum est relationi.

Vel possemus dicere quod alia est relatio extrinseca, quam significat

1 gladius] mucro est *add.* R *eras* 2 numeramus] quia tali numeratione *add.* R *eras.*

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251 B). b Boetius, *De Trinitate*, c. 6 (*P. L.*, 64, 1254).

hoc nomen Pater, aliud est intrinseca et eam significat hoc nomen[1] trinitas, quasi distinctionem.

44 Set queritur, cum hoc nomen trinitas supponat plura ut unum et ita quodammodo sit colectivum, utrum proprie vel figurate possit admittere verbum pluralis numeri, ut dicatur trinitas sunt, sicut dicitur turba ruunt? Ad hoc dicimus quod non[2], quia cum hoc nomen populus significet plura ut unum, tamen ea significat ut unum unione, id est unita, vel ita ut plura. Sed hoc nomen trinitas plura notat ut sunt unum unitate ; et ita ullo modo decet reddi verbis pluralis numeri, set singularis.

45 Item queritur utrum hoc nomen sit collectivum cum distributione vel sine distributione. Sunt enim quedam collectiva cum distributione, ut ambo, ut sit sensus : ambo ista sunt alba, id est ista ita sunt alba quod utrumque est album. Alia collectiva sunt distributione, ut hoc nomen populus. Sed si hoc nomen trinitas est collectivum cum distributione, falsa est hec propositio : trinitas est trinitas, quia non est verum tres esse trinitatem et quemlibet eorum esse trinitatem. Dicimus ergo quod hoc nomen trinitas ponitur collective sine distributione, sicut nomina numeralia ponuntur.

46 Set queritur utrum vere dicatur tota trinitas est? Et si vera est locutio, quomodo ibi ponitur hoc nomen tota?

Nota quod preter usuales acceptiones huius nominis totus quos habet in naturali facultate, alie inveniuntur in sacra pagina. Aliquando enim totum ponitur negative, ut cum dicitur tota natura Patris est Filii, id est non est decisa a Patre in Filium ; quod dicitur contra hereticos qui non credebant Filii generationem nisi particula substantie Patris cederet in substantiam Filii.

Aliquando integraliter ponitur, ut cum dicitur : iste summendo corpus Domini Ihesu Christi summit totum Christum. Aliquando ponitur pro omnis, ut cum dicitur tota posteritas Ade damnata est pro peccato Ade, id est omnis. Aliquando colligit principales partes rei, ut cum dicitur totum hominem salvum fecit in sabbato. Aliquando in masculino et feminino notat personam et ponitur negative ; in neutro vero substantiam et colligit partes substantie, ut cum dicitur totus Christus fuit in inferno, non totum, quia totalis illa persona fuit in inferno sed non totum, id est non secundum omnes partes sui.

Cum autem dicitur tota trinitas est, universaliter accipitur et collective, sed sine distributione, sicut cum dicitur omnes apostoli sunt xii, omnes apostoli in universalitate collecti sunt xii. A simili cum dicitur tota trinitas est, est sensus : tres existentes unum, ullo eorum excepto, sunt trinitas.

Sumitur tamen aliquando collective cum distributione, ut cum dicitur :

1 nomen] pater *add.* R *eras* 2 nonm R.

in tota trinitate nichil maius aut minus, id est nec in tribus personis nec in aliqua earum.

Sed opponitur : trinitas significat tres unum. Ergo significat[1] compositum[2] intellectum. Non est trinitas sed quasi compositum ; sicut hoc nomen leo pardus. Et si enim hoc nomen homines aliquid principaliter significat, scilicet humanitatem, et cum significet pluralitatem, non tamen significat compositum intellectum. Trinitas ergo non significat compositum intellectum, sed quasi significat sicut dicit Aristotiles : qui unum dicit quodammodo multa dicit, non tamen simpliciter multa dicit.

47 Set queritur an trinitas aliquo sit trinitas? Si dicatur quod nec aliquo nec aliquibus est trinitas, ergo non vere vel non proprie est trinitas.

Item trinitas vere est trinitas. Ergo nomine et re est trinitas. Ergo aliquo vel aliquibus est trinitas. Si dicatur quod essentia tantum, vel pluribus unitatibus vel distinctionibus tantum, potest opponi sicut supra de persona.

Dicimus ergo quod trinitas essentia et distinctionibus est trinitas, vel quod tribus unitatibus est trinitas.

48 Preterea queritur utrum hoc nomen trinus sit eiusdem significationis cum hoc nomine trinitas.

Quod videtur, cum ab eo sumatur denominative. Sed si idem significat, inconvenienter videtur dici Deus trinus et unus, cum in trinus intelligatur unus.

Item si eiusdem significationis sunt hec duo nomina, trinitas, trinus, vel deitas non est trinitas vel deitas est trina ; quod absit. Nullum enim nomen theologicum quod ita significat essentiam quod non potest appellare personam admittit hoc nomen trinus ; unde nec deitas, nec usia, nec divinitas potest dici trina.

Dicimus ergo quod hoc nomen trinus non est prorsus eiusdem significationis cum hoc nomine trinitas ; quia significat tantum personarum distinctionem et adiective ; unde in multis locutionibus locum habet trinitas ubi non habet locum trinus. Dicitur Deus et trinitas et trinus; sed cum dicitur Deus est trinus, ibi non fit suppositio pro essentia ne essentia trina esse intelligatur ; nec pro aliqua trium personarum, sed pro tribus personis collective ; quia sicut aliquando talia sunt predicata qualia subiecta permittunt, ita aliquando e converso. Quia ergo hoc nomen trinus quasi collective sumitur, hoc nomen Deus collective pro tribus personis accipitur.

Si vero nobis obicitur auctoritas illa : trina maiestas, dicimus quod inproprie sumitur ibi hoc nomen essentiale, scilicet in designatione trium personarum.

Quod autem hoc nomen Deus collective sumitur aliquando in sacra

1 significat] tres *add.* R *eras* 2 compositum] trinitas genus *add.* R *eras.*

pagina, ostenditur in glosa super Genesim[a] que dicit : Deus id est trinitas. Si ergo ita ponitur collective, multo magis cum dicitur Deus est trinus, ut predicatus collective sumptus cogit subiectum terminum collective sumi.

49 Queritur ergo utrum convenienter dicatur Deus trinus et unus. Ad quod respondimus quod convenienter. Trinus enim notat distinctionem personarum, unus essentie unitatem.

50 Queritur etiam utrum congrue dicatur Deus est trinum. Ad quod dicimus quod non. Hoc nomen enim trinum in neutro genere substantive positum refertur ad essentiam in qua non est personarum distinctio.

51 Queritur etiam utrum admittenda sit hec[1] locutio : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt trini.

Ad hoc dicimus quod sunt trini, id est tres distincti. Et possumus dicere quod non sunt trini ne quilibet eorum trinus esse intelligatur.

52 Solet etiam queri utrum sit concedendum : persona est trina. Ad quod dicimus quod in sacra pagina non reperitur hoc nomen persona collective summi ; et ideo non concedimus persona est trina, quia profane verborum novitates vitande sunt.

53 Probata divine nature unitate et personarum pluralitate querendum an deitas sit persona.

Quod non sit persona videtur insinuare Illarius[b] qui ait in libro de trinitate : O heretice, an naturam intelligis an rationem nature, sicut aliud est quod est homo, aliud [quod] est hominis, aliud ignis, aliud quod ignis est. Sic aliud quod Deus, aliud quod Dei est.

Item Augustinus : tres persone sunt unum, non quia sint una natura sed quia sunt unius.

Item in canonibus legimus : Nescio quis priscillianista asserens profana verba in sancta trinitate non distinguit inter personam et naturam, cum aliud sit persona, aliud natura.

Item Augustinus : habes unam rem que est Pater ; oportet te invenire aliam que sit Filius. Ergo si divina natura est una res et illa est Pater, illa non est Filius.

Item dicit auctoritas : nihil apud se, nil in se, nil de se esse.

Item rationibus sic probatur : aliquid convenit deitati quod non convenit Patri, scilicet esse commune tribus personis ; et aliquid Patri quod non deitati. Ergo vel Pater non est deitas, vel e converso.

Item cum dico deitas est in Patre, hec prepositio « in » nota est tran-

1 hec] circum *add.* R *eras.*

---

a *Glossa ordin. in Genesim* 1 (*P. L.*, 113, 70). b Hilarius, *De Trinitate*, VIII, 22 (*P. L.*, 10, 252).

sitionis. Ergo notat diversitatem Dei ad deitatem ; et ita Deus non est deitas.

Item Deus deitate est Deus. Hoc ablativo deitate notatur quasi formalis causa Dei. Sed nil quod sit formalis causa est eius effectus. Ergo Deus non est deitas.

Item si idem est persona et natura, quare potius dicitur persona esse alicuius nature quam natura esse alicuius persone ?

Item cum dicitur deitas est Pater, hoc nomen Pater ponitur in designatione paternitatis vel non. Si in designatione paternitatis et vera est locutio, paternitas convenit deitati. Sed cum ipsa sit distinctiva proprietas, deitas ea distinguitur ab aliquo. Sed nonnisi a Filio vel Spiritu Sancto. Et ita non est Filius vel Spiritus Sanctus. Eadem ratione non est Pater, cum deitas sit Filius.

Item si deitas paternitate est Pater, paternitate est generans, cum idem sit esse Patrem et esse generantem. Et ita non est Pater Filii vel est generans Filium.

Item si hoc termino Pater non apponitur paternitas, relinquitur quod aut persona predicetur vel terminum de termino dicitur. Sed persona predicari non potest ; persone enim et subsistentis est subici, proprietatis vero vel nature predicari.

Item illud quod predicatur convenit rei que subicitur. Deitas autem potius convenit persone quam persona deitati ; et ita non videtur persona predicari ; quia si persona predicaretur, queritur quo persona sit Pater, cum nec paternitate sit persona, nec deitate, nec persona seipsa est persona. Et ita ullo est Pater ; et ita nomine non re est Pater ; et ita tantum terminus de termino predicatur.

Item regula est : pro quo fit suppositio in recta, pro eodem fit suppositio in eius conversa. Sed pro patre fit suppositio cum dico Pater est deitas. Ergo pro eodem cum dico deitas est Pater. Et ita pro ea non est verum deitatem esse Patrem.

Item in hac oratione : deitas est Pater, hoc nomen Pater substantive positum vere attribuitur deitati. Ergo appellatum est deitas, vel nullus appellatum est. Ergo in aliqua oratione potest supponere deitatem.

53a E contra dicit Boecius[a] in libro de[1] ebdomadibus : omne simplex id quod est et esse suum idem habet. Sed Deus omnino est simplex. Ergo idem est id quod est et quod habet. Ergo idem est Deus et deitas.

Idem in libro de trinitate : quicquid habet est id quod habetur vel quod habet.

1 de] trinitate *add.* R *eras.*

---

a Boetius, *De hebdomadibus*, cap. unic. (*P. L.*, 64, 1311 C).

Item Isidorus[a] : non est aliud quod habet et quod habetur.

Item Augustinus in libro de trinitate : is qui habet est id quod habet excepto quod relative dicitur. Sed deitas non dicitur relative, et Deus habet deitatem. Ergo Deus est deitas.

Item Johannes Damascenus[b] : Deus essentialiter est bonus et non transnominative. Ergo non est aliud bonus Deus, aliud bonitas Dei.

Item Ilarius : Deus non habet deitatem sed tamquam aliud. Quod haberi potest ab Apostolo qui dicit Christus habitu inventus est ut homo. Ibi dicit Augustinus : in ea re habitus dicitur que ut habeatur accedit ; unde Christus habet humanam naturam ut habitum, quasi ut haberetur accessit Deo humana natura, quia aliud est quam Christus in qua est ut habitus. Sed deitas cum sit in Christo non est aliud a Christo. Unde non habet eam ut habitum.

Item Origenes in omelia super Ieremiam : Deus insusbsistenti est simplex, sed in creaturis multiplex est eius effectus.

Idem probatur rationibus. Nam omnia mathematica transfferuntur ad dicendum de Deo propter eius simplicitatem ostendendam, ut cum sit iustus et dicatur iustitia, et ita non est aliud iustitia Dei quam ipse iustus.

Item deitas est in Patre et est aliud quam Pater, et est eius natura. Ergo aliqua compositio est in eo. Ergo est dissolubile natura, quia omne compositum de natura in partes dissolvi potest. Unde Plato[c] in Timeo : dii deorum quorum pater opifexque ego, natura quidem dissolubiles, me autem sic volente indissolubiles.

Item deitas est in Patre tamquam natura in rem nature, et est aliud[1] a Patre. Pater est distinctus a Filio. Ergo eadem non est in Filio, ut cum dicit Boetius[d] super Ieremiam : quicquid est in singulari fit singulare.

Item Deus est simplex omni genere compositionis relegato. Ergo nichil est in eo quod non sit Deus. Quadrupliciter enim dicitur aliquid compositum, scilicet ratione partium, ut hoc lignum ; ratione concretionis naturalium, ut anima in qua concreta sunt ratio, memoria, intellectus ; unde dicitur multiplex et totum virtuale ; ratione componendi, ut albedo et[2] quelibet proprietas, ut hoc affectat ut subiecto componatur ; ratione compositi, ut yle que cum omni forma[3] potest esse compositum. Sed ullo istorum modorum est compositum Deus ; et ita omnino est simplex.

53b Auctoritatibus primo respondentes dicimus iuxta verbum Illarii quod intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi ; unde quod

1 aliu R 2 et *bis* R 3 omnifaria *corr.* R.

---

a Isidorus, *Sentent.* lib. I, c. 1 (*P. L.*, 83, 840). b Joann. Damascenus, *De fide orthodoxa*, I, 9 (*P. G.*, 94, 838). c Plato, *Tim.* 41 a. d cf. Boetius, *In librum de Interpretatione* (*P. L.*, 64, 464).

dicitur ab Ilario « sicut aliud est » est refferendum est ad pluralitatem intelligendi, non ad pluralitatem essendi ; sicut apud Aristotilem dicitur aliud esse hominem, aliud esse animal, cum tamen idem sit homo quod animal, ut aliud intelligatur ad diversitatem intelligendi non ad diversitatem essendi ; alio enim intellectu intelligimus aliquid esse hominem, alio aliquid esse animal.

Similiter quia alio intellectu comprehendimus personam, alio naturam, dicitur aliud esse natura, aliud esse persona ; ut sicut, quod est nota similitudinis, notet similitudinem intelligendo non in essendo. Etiam apud Aristotilem aliquid ab eo quod est idem sibi dicitur differre ratione, id est diffinitione, quasi alia datur diffinitio secundum [quod] gramaticum, alia secundum quod musicum. Similiter cum persona sit idem quod natura potest tamen dici quod persona differat a natura ratione, id est diffinitione qualicumque enim alia diffinitio datur persone secundum quod persona, alia secundum quod natura.

Eodem modo exponenda est illa auctoritas : nescio quis priscillianista, etc.

Quod vero dictum est ab Augustino : tres persone sunt unum, etc. forsitan dictum est recitative ; vel forte illud retractavit ; vel quod melius est, loquebatur contra hereticum qui ullam constituebat differentiam ut intelligendo inter personam et naturam, imo synonima constituebat ista nomina, dicens nullam naturam esse trium personarum, sed ipsas tres personas esse naturam. Contra illos ergo loquens Augustinus ait : tres persone sunt unum, subaudi non solum quia sunt una natura sed quia sunt unius nature, id est quia una natura est eorum. Et hoc maxime dictum contra Sabellium qui in ullo differentiam constituens inter naturam et rem nature, negabat et aliquam naturam esse personam[1] et personam esse alicuius nature.

In auctoritatibus enim sanctorum notandum quis loquatur, et contra quem loquatur, et de quo loquatur, et ad quid loquatur. Si enim de ystorialibus sit sermo, inquirendum est quis loquatur, an Beda an Ieronimus. Jeronimo enim magis credendum est de ystorialibus quam Bede.

Item cum ait Augustinus : non est creatura per quam facta est omnis creatura, notandum est quod contra Arrium loquebatur qui dicebat Christum esse puram creaturam. Non ergo Augustinus negavit Christum esse[2] creaturam sed puram creaturam propter Arrium. Ait enim Illarius : quod creator factus est creatura non est nature ratio sed potestatis exceptio.

Item cum dicitur : Deus genuit Deum, considerandum de quo fit sermo : si de natura falsum[3], si de persona verum.

Item cum dicitur : Deus crucifixus est, notandum secundum quid hoc

1 personam] persona R 2 esse] puram *add.* R *eras* 3 sed de natura factum R.

dicatur, quia si secundum divinitatem falsum est, secundum humanitatem verum.

Considerandum etiam ad quid loquatur auctor. Loquuntur enim aliquando sancti ad comminandum, aliquando ad intimum amorem exprimendum, et propter multas alias causas, ubi non debemus attendere verborum proprietatem, ut cum dictum sit a Ieronymo : cum Deus possit omnia, non potest virginem suscitare post ruinam, comminative dictum est ; loquebatur enim virginibus quibus virginitatis amorem imprimere volebat. Predicatores enim ideo comparantur nubibus quia intonant minis, coruscant miraculis, complunt doctrinis. Paulus[a] etiam ad exagerandum caritatem qua movebatur erga subditos ait : cupio anathema fieri pro fratribus meis. Augustinus etiam : habes unam rem que est Pater, oportet te invenire aliam que est Filius. Patrem intelligit personam non essentiam. Hoc nomen : ens, res, aliquando in designatione persone sumitur, ut ibi : rerum alie sunt quibus fruendum est, alie quibus utendum, Aliquando in designatione essentie ut ibi : trinitas una summa res est.

Quod vero dicitur : nichil apud se, nichil in se, nichil de se, non contradicit ei quod dicitur deitas est in Patre. Quamvis enim deitas sit in Patre, non tamen deitas est in se ; si enim diceretur deitas est in se, insinuaretur quod deitas esset in se deitate. Sed cum dicitur deitas est in Patre, dicitur esse in eo quod ipsa est.

Secunde rationi sic instandum : aliud convenit eri in eo quod est es, aliud in eo quod est statua. Ergo vel es non est statua, vel statua non est es[1]. Non sequitur. Similiter quamvis divine rei convenit aliud secundum quod est Pater, aliud secundum quod deitas, non tamen sequitur quod vel deitas non sit persona, vel e converso. Cum vero dicitur deitas est in Patre, hec prepositio. in. ponitur transitive ; non notat pluralitatem rerum ; sicut si ego dicam de me : ego diligo Adlanum. Dicitur ibi esse transitio, non quia nominetur pluralitas personarum sed quasi pluralitas.

Similiter cum dicitur deus deitate est Deus, hoc ablativo « deitate » notatur quasi formalis causa, non formalis nominative, quasi formatum sed non formatum. Et ideo cum vera sit ibi simplicitas, non sequitur quod Deus non sit sua essentia.

Sciendum etiam quod hec propositio : Pater est deitas, non habet simplicem conversam, quia hoc nomen deitas non potest supponere personam ; et ita impedit[2] nominis significatio ne illa habeat simplicem conversam. Unde non concedimus istam : deitas est Pater si teneantur vocabula in suis propriis significationibus. Si tamen tota oratio transsu-

1 non est est R 2 impedit] persone *add.* R *eras.*

---

a Rom 9, 3.

mitur, admittimus, ut sit sensus : deitas est Pater, id est deitas est esse Patris. Et secundum hoc non est interpretanda oratio singillatim sed in summa. Quedam enim interpretande singillatim inquirendo singularum vocum significationes, quedam in summa, ut sola inquiratur totius vocis significatio, ut cum dicitur litusaratur id est in utile opus exercetur, non est querenda significatio huius dictionis aratur, nec huius dictionis litus sed tota oratio in summa interpretanda est. Similiter dicendum est de hac oratione deitas est Pater. Non enim inquirendum est in quibus significationibus dictiones huius orationis ponatur, sed potius qua significatione totalis oratio teneatur.

Dicimus ergo quod deitas dicitur esse Pater et Filius vel Spiritus Sanctus, quia talis relatio vel talis predicetur ne eadem res gignens vel genita intelligatur, iuxta[1] heresim sabellianam ; sed quia deitas est esse Patris et Filii vel Spiritus Sancti. Quia ergo inter personam et naturam in essendo nulla est differentia, natura autem est esse persone, natura persona esse dicitur. Nec hac propositione deitas est Pater, aliquid predicatur vel subicitur, sed tota oratio transumitur ut iam dictum est.

53c Si vero queratur an aliquo sensu possit concedi : deitas est Pater, dicimus quod non ; quia usus repugnat, quia annalogia scienda est, usus non emulandus. Si quis vero sic instet : deitas est una persona. Ergo est una res ab omni alia re distincta, et est Pater. Ergo non est Filius. Sic instandum : deitas est esse Patris, ergo non est esse Filii. Similiter hec species homo est esse Socratis ; ergo non est esse Platonis. Expositorias enim accipere debemus in instantia.

Item si quis ita opponat : deitas non Pater aliquo vel aliquibus ; ergo est Pater nomine et non re ; et ita vere non est Pater ; sic instandum : Deus est trinitas, et ullo est trinitas. Ergo nomine et non re est trinitas. Similiter cimera est opinabilis ; tamen ullo est oppinabilis.

Sunt qui dicunt hanc propositionem Pater est deitas, habere conversam, et in eius conversa fieri suppositionem pro persona cum dicitur : deitas est Pater, ut fiat suppositio pro Patre. Sed si hoc est, hoc nomen deitas appellativum est personarum ; et secundum hoc vere potest dici deitas gignit vel gignitur.

Quod autem possit supponere pro persona sic probant : cum dicitur Pater est deitas, hoc subiectum deitas suam significationem attribuit appellato huius nominis Pater. Ergo pro eodem appellato[2] potest supponere cum dicitur deitas est Pater.

Ad hoc dicimus : hoc verum est in illis nominibus que aliud significant et aliud appellant. Sed hoc nomen deitas idem significat et appellat. Unde sic instandum : cum dicitur iste homo, hoc pronomen « iste » supponit suum appelativum ei quod predicatur hoc termino « homo ». Ergo cum dicitur homo est iste, hoc termino « iste » potest attribui illud

1 iusta R 2 appellatio R.

quod predicatur hoc termino homo. Sed predicti pro quo dicunt fieri suppositionem cum dicitur esse trium personarum, est Pater ; non videtur enim ibi posse fieri suppositio pro persona.

Si enim dicunt quod ideo potest fieri suppositio pro persona quia quelibet persona est esse trium personarum, eadem ratione tenentur dicere quod hac circumlocutione Filius Patris posset fieri suppositio pro deitate, quia deitas est Filius Patris.

Sunt qui dicunt de deitate fieri sermonem cum dicitur deitas est Pater, nec tamen de ea[1] dici ipsam esse Patrem, sed de ea dici Patrem esse Patrem ; sicut cum dicitur statua est artificialis de here fit sermo, non tamen de here dicitur ipsum esse artificiale, sed de ipsa dicitur statua esse artificialem.

Sed hec ulla videtur[2] responsio, cum non sit ibi differentia accidentis, quia eadem ratione concedere possent deitas gignit ut de deitate non dicatur ipsam generare sed Patrem generare.

Alii dicunt cum dicitur deitas est Pater, de deitate fieri sermonem et ipsam dici quod sit persona generans ; et hoc nomen Pater tantum innuit quantum hec oratio persona generans, sicut hoc nomen tyro tantum significat quantum hoc nomen miles. Et dicunt quod hoc verbum « est » non semper notat inherentiam sed aliquando notat idemptitatem, sicut cum dicitur Socrates est iste, non ostenditur quid cui insit sed quid quid sit.

Sane potest dici secundum horum opinionem quod alie sunt predicationes in naturalibus, alie in divinis. In naturalibus etenim[3] predicationibus aliquando ostenditur quid cui insit, ut terminis trium predicamentorum, substantie scilicet, qualitatis et quantitatis. Aliis vero terminis ostenditur quid cui adsit per inherentiam, ut terminis aliorum predicamentorum. In divinis vero terminis theologicis ostenditur non quid cui insit per inherentiam sed quid vel quis sit[4] aliquid per essentiam, vel quid cui conveniat per assistentiam ; verbi causa cum dicitur Pater est Deus, vel Pater est deitas ; in hoc non ostenditur quid cuius sit, sed quis. Et ita ibi predicatur ypostasis de deitate ; non quod ostendatur ei convenire, set quia ostenditur quod ipsa deitas ypostasis sit. Cum vero dicitur Pater est Pater Filii, hic ostenditur quid conveniat Patri per assistentiam, scilicet paternitas. Et hec sententia satis probabilis est.

Cum ergo dicitur deitas est Pater, hoc nomen Pater ibi substantivatur subintellecto articulo. Et secundum hoc dicendum est quod deitas non aliquo est Pater. Non enim querendum est quo quis quid sit, nisi ubi intelligitur aliquid predicari per inherentiam.

Aliorum opinio est paternitatem que relatio est attribui deitati cum dicitur deitas est Pater. Et secundum hanc opinionem relationes sunt in deitate sed eam non distinguunt, sicut vinum est in dolio et in domo,

1 dea R 2 videtur] ratio *add.* R *eras* 3 etenim] etiam, enim R 4 sit *bis* R.

tamen domum non humectat sed dolium. Ita relationes sunt in deitate, eam tamen non distinguunt sed personas.

Sed quomodo possunt esse in deitate quin aliquem effectum habeant in ea? Si autem effectum habent in ea, cum non sit effectus earum nisi refferri, ita secundum eas reffertur ad aliquid.

54 Solet queri cum deitas sit persona et e converso, utrum deitas possit introduci loquens de se, ut dicat : ego creavi mundum, ita quod nec Pater, nec Filius, nec Spiritus Sanctus intelligatur loquens.

Quod non possit, sic videtur posse probari. Nec in novo, nec in veteri t[estamento] legitur quod deitas introducatur loquens, sed potius Pater, vel Spiritus Sanctus ; quod non alia de causa videtur esse factum nisi propter hoc ut intelligatur deitas non posse introduci loquens.

Preterea cum deitas sit persona, Pater scilicet vel Filius vel Spiritus Sanctus, si non potest intelligi deitas loquens de se quin intelligatur aliqua trium personarum loquens de se, imo potius ipsa persona quam deitas ; sicut cum anima introducitur cogitans de se, quia ipsa est de homine, potius ipse homo intelligitur cogitans de se quam anima de se ; unde quamvis homo mediante anima introducatur loquens de se, dicens ego sum rationalis, tamen pro anima non intelligitur hoc esse dictum sed pro homine, quia cum anima sit de homine non ipsa intelligitur loquens de se sed homo. Multo magis ergo cum deitas sit persona et sit ipsius persone, qua mediante persona intelligitur loqui, non potest introduci loquens nisi gratia persone, ut ipsa persona non deitas intelligatur loqui.

Item si deitas in eo quod est deitas potest introduci loquens, et ita in eo quod est deitas potest intelligi esse persona, nec tamen Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus, quia non in eo quod deitas est deitas, potest intelligi esse Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus.

Item si deitas in eo quod est deitas potest intelligi loquens de se et per se, deitas in eo quod est deitas potest intelligi distincta a Patre et Filio et Spiritu Sancto.

Item si potest introduci loquens de se, potuit introduci loquens ad Patrem et Filium et Spiritum Sanctum dicendo : faciamus hominem, etc.[a].

E contra sic : ad deitatem potest dirigi sermo ita quod nec ad Patrem nec ad Filium nec ad Spiritum Sanctum. Simili ratione potest introduci deitas loquens.

Item persona que est deitas potest introduci loquens ita quod deitas non intelligeretur loquens. A simili cum deitas sit persona, potest introduci loquens ita quod non Pater nec Filius nec Spiritus Sanctus.

Item hec propositio potest intelligi vera pro aliquo : ego deitas creavi mundum ; et de deitate est verum ipsam creasse mundum. Ergo pro ea potest intelligi esse verum quod dicitur hac propositione.

Ad hoc dicimus quod deitas non potest introduci loquens de se ita

a Gen. 1, 26.

quod per se, sicut predictis rationibus ostensum est. Quamvis ergo ad deitatem possit dirigi sermo, tamen non potest introduci loquens ; sicut et ad animam Petri ita potest dirigi sermo quod non ad Petrum ; sed anima Petri non potest introduci loquens, sed potius mediante anima, nisi per prosopopam secundum quam figuram et inanimata aput auctores introducuntur loquentia. Propterea quamvis persona introducatur loquens ita quod non deitas, tamen non deitas potest introduci loquens sed persona[1]. Persone enim loqui est, non nature ; et persona non est persona nature sed natura est natura persone, sicut et Petrus posset introduci loquens ita quod non anima, sed non e converso.

Hec autem propositio : ego deitas creavi mundum, non potest intelligi vera nisi pro persona que est deitas ; quia cum hoc pronomen « ego » distinctivum sit et ponatur in feminino genere, potius designat personam quam essentiam.

Si autem queratur quare deitas non possit introduci loquens, dicimus quod paternitas non potest introduci loquens nisi per prosopopegiam, quo modo et deitas potest introduci loquens, sed non eo modo qua Pater et Filius et Spiritus Sanctus introducitur loquens in novo vel in veteri testamento.

Sed quid introducitur loquens in veteri testamento ubi dicitur « ego sum qui sum »[a], et alibi « qui est misit me ad vos » ? Potest dici quod in his locutionibus fit suppositio pro Filio, quia maxime in veteri testamento introducitur loquens ; vel potius Pater cui specialiter appropriatur nomen essentie, quia ipse est auctor Filii et Spiritus Sancti, et tam Filius quam Spiritus Sanctus est a Patre.

[Tract. II]

55 Post tractatum illorum nominum que specialiter theologica esse videntur, scilicet hoc nomen persona, et hoc nomen trinitas que partim personalia, partim essentialia sunt, de aliis agendum est.

Nominum autem theologicorum alia sunt essentialia que ita essentiam predicant quod nullam distinctionem conpredicant, ut hoc nomen Deus, deitas, essentia, natura, usia, substantia, iustus, pius, fortis et similia. Alia cohessentialia, que significant relationes addictas divine usie, ut hec nomina dominus, principium, origo, causa. Sicut enim naturalibus proprietatibus relationes addicte sunt ut albedini, similitudo, ita divine usie relationes theologice addicte sunt secundum quas Deus principium,

1 personam R.

a Exod. 3, 14.

causa, origo, dominus creaturarum dicitur. Alia partim personalia, partim essentialia, que scilicet predicant principaliter usiam, compredicant autem personarum distinctiones, ut hec nomina persona, trinitas. Alia personalia que vel personalem proprietatem predicant, ut hec nomina : Pater, Filius, Spiritus Sanctus ; vel appellant, ut hec nomina paternitas, filiatio, processio. Alia compersonalia, que significant relationes addictas personalibus proprietatibus, ut hec nomina : distinctus, differens, alius.

Nominum autem essentialium, alia[1] idem significant et appellant, ut illa que sunt quasi mathematica, verbi gratia ut hec deitas, natura, usia, essentia ; idem enim significant et appellant scilicet essentiam divinam.

Unde de his nominibus solet queri utrum sint appellativa vel propria.

Quod sint propria sic probatur : idem significant et appellant ; ergo sunt propria.

Item, nec actu nec natura possunt esse plures deitates ; ergo hoc nomen deitas potius est proprium quam appellativum.

Item, hoc nomen deitas non admittit partitiva nomina ; non enim congrue dicitur quedam deitas, aliqua deitas.

Contra sic : hoc nomen deitas attribuitur pluribus personis. Ergo potius est appellativum quam proprium.

Item datum est ex natura communi ; ergo est appellativum.

Ad hoc dicimus quod nec est proprium nec appellativum, sed quasi mixtum, ut in quibusdam conveniat cum proprio, in quibusdam cum appellato.

Ex his colligitur regula quod omne nomen essentiale quod idem significat et appellat, de tribus personis singulatim et de tribus in summa dicitur, et in singulari numero ; verbi gratia Pater est deitas, Filius est deitas, Spiritus Sanctus est deitas ; ergo sunt una deitas. Et hec regula ullam habet exceptionem.

58 Sunt alia nomina essentialia que naturam predicant et personam appellant, ut hoc nomen Deus ; et tale nomen dicitur essentiale ratione predicationis et significationis. Pro qualitate autem significat naturam, pro substantia vero significat personam ; supponit autem pro persona, inproprie autem pro essentia. De quo tamen dicunt quod nunquam ponatur personaliter tantum, nec essentialiter tantum, sed mixtum scilicet in quodam medio statu, scilicet personaliter et essentialiter.

Quod autem non ponatur essentialiter tantum, sic probant : scilicet indirecte ; quia si proponatur tantum aliquando supponit, verbi gratia potest dici Deus non est Filius, quia Pater non est Filius, et alius Deus est Pater et alius est Filius, et quidam Deus, et iste Deus ; sicut vere dicitur homo non est Socrates pro Platone, et alius homo est Socrates, alius Plato ; et quidam homo est Socrates et iste homo est Socrates.

Item si tantum personale ponitur, ergo non vere dicitur Deus est

1 alie R.

trinitas, quia pro ulla persona est ista vera. Nec essentia est tantum, quia non esset verum Deus genuit Deum, quia essentia divina non genuit nec genita est.

Ad hoc dicimus quod hoc nomen Deus proprie est personale sed inproprie ponitur essentialiter, sicut et in naturalibus contingit ; nam hoc nomen homo proprie ponitur ad significandum et supponendum hominem, ut cum dicitur homo est animal ; inproprie tamen ponitur ad significandum et supponendum speciem, ut cum dicitur : homo est species. Sed maior est hic improprietas quam ibi ; hic enim, in hoc nomine homo, aliud est ex quo est datum, scilicet humanitas, aliud ad quod est datum, scilicet homo, quia nec homo est humanitas nec e converso. Sed ibi, scilicet in hoc nomine Deus, idem est ex quo est datum, id est deitas, et ad quod est datum, id est Deus quia Deus est deitas. Unde hoc nomen quandoque ponitur personaliter, ut hic : Deus genuit Deum, et essentialiter ut ibi[1] : Deus est trinitas. Et hoc nomen Deus est quasi appellatum ; non enim proprie dicitur esse appellatum, quia ut dicit Boetius[a] cum nomina transfferuntur ad theologica[2] cuncta mutantur ; non enim transferuntur secundum plenitudinem similitudinis sed secundum partem plenitudinis. Ad hoc enim ut aliquod nomen proprie sit appellativum, oportet ut illud sit plurium suppositorum appellatum in una communi natura, una dico non unitate sed unione et conformitate ; unde hoc nomen homo plura appellat et in una communi natura, id est in natura conformi et uniente ; nam humanitas Socratis dicitur una, id est uniformis et uniens humanitate Platonis ; nec enim alia est hec, alia illa humanitas ; tamen dicuntur una et propter unionem et conformitatem effectuum.

Sed hoc nomen Deus est appellativum plurium in una natura singulari, una dico[3] non unione sed unitate ; unde dicitur unam esse singularem naturam et cui nec actu nec natura similis potest reperiri.

Si igitur hoc nomen Deus partitivum est[4] nomen exigit non solum pluralitatem suppositorum sed et pluralitatem naturarum actu vel natura ; ideo non potest competenter iungi partitivum nomen cum hoc nomine Deus, quia nec actu nec natura possunt esse plures deitates actu vel natura. Ideo dico quod licet actu non sunt plures phenices, nec plures phenices creatos, tamen natura possunt esse. Unde convenienter dicitur nunc est aliquis phenix, in futuro erit alius. Sed licet plures sint persone quarum quelibet est Deus, non vel actu vel natura plures possunt esse deitates ; unde non vere potest dici : alius Deus est Pater, alius est Filius, nec quidam Deus vel iste Deus est Pater. Potest tamen dici unus Deus, quia numerus non ponitur ibi partitive set exclusive : unus Deus id est

1 et] ibi *add.* R *eras* 2 theologia R 3 una dico *bis* R 4 est] aut R.

---

a Boetius, *De Trinitate* 4 (*P. L.*, 64, 1252 A).

non plures dii, sicut convenienter dicitur ipse Deus quia non ponitur ibi discretive sed significative, sicut ipse[1] Socrates ; non tamen unus solus, sicut unus Deus, quia Deus est appellatum et Socrates proprium.

Si queratur quare non sit proprium hoc nomen Deus, cum significet unam singularem naturam cui nec actu nec natura potest similis inveniri, sicut nomen proprium significat propriam qualitatem vel naturam cui nec actu nec natura potest similis inveniri, dicimus ideo non est proprium quia appellat plura in illa, id est natura, que non facit proprium nomen. Imo si circa naturalia talia reperirentur, essent sine dubio appellativa.

Sed nec potest vere dici Deus non est Filius, quia exigeretur ad hoc non solum diversitas suppositorum sed et diversitas naturarum et remotio utrorumque ; cum enim dicitur homo non est Socrates ubi fiat suppositio pro Platone, non solum ostenditur ibi esse diversitas, suppositorum scilicet, quia aliud est Socrates, aliud est Plato, sed et diversitas naturarum scilicet quod humanitas[2] [Socratis non est] humanitas Platonis.

Sed hec diversitas naturarum non est in personis ; imo eadem est deitas Patris et Filii et Spiritus Sancti.

De hiis nominibus que significant substantiam et nonnisi substantiam, appellant autem personam, hec constituitur regula quod de tribus personis dicuntur singillatim et de tribus personis in summa et in singulari numero ; verbi causa : Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus, et Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt Deus.

57 Set queritur de huiusmodi verbis : est, existit, utrum de tribus personis dicantur in summa et singulari numero.

Quod videtur posse probari hoc modo : hoc verbum « est » et hoc nomen « essentia » prorsus sunt eiusdem significationis. Ergo vel non vere dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt, vel vere dicitur sunt essentie.

Item cum dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt, hoc verbum est ibi plurale note et significatione. Ergo ibi insinuatur pluralitas in significatione, et ita pluralitas essentiarum.

Item Boetius[a] in libro de trinitate : catholici inquiunt : Pater est Deus, Filius est Deus, Spiritus Sanctus est Deus ; ergo sunt Deus ; cuius coniunctionis ratio est indifferentia[3]. A simili potest concludi Pater et Filius et Spiritus Sanctus est ; ubi eadem essentie indifferentia coniunctionis sit causa.

Item idem Boetius[b] ait : Pater et Filius et Spiritus Sanctus est idem.

Prime obiectioni respondentes dicimus quod nomen significare substantiam duo complectitur : substantivam significationem et substantivam

1 sicut ipso. R 2 scil.-humanitas] *add. in marg.* R 3 indifferentias R.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 1 (*P. L.*, 64, 1249 C) b Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251 D).

positionem, id est substantive poni. Ab hac ergo regula excluduntur tam verba quam adiectiva nomina ,que quamvis substantivam significationem non tamen habent substantivam positionem, quia verba quodammodo adiective tenentur.

Preterea notandum quod verbum non dicitur singularis numeri vel pluralis a principali significatione sed a consignificatione, suppositi scilicet ; numerus enim et persona coaccidunt verbo. Unde circa consignificationem suppositi attenditur singularitas vel pluralitas. Quare et verbum unius suppositi consignificatum singulis unum dicitur esse, plurium vero pluralis. Ergo cum dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt, pluralitas illa refertur ad pluralitatem suppositi, non ad pluralitatem appositi.

Preterea quamvis hoc verbum est sit eiusdem significationis cum hoc nomine essentia, tamen in modo significandi differunt, quia verbum in hoc habet vim adiectivam quod suppositio tamquam ad rectum substantivo appropriatur et a supposito numerum.

Contra sic : hec nomina ut essentia, substantia, habet positionem, nec indicatur esse alicuius unum nisi ratione suorum appellatorum.

Quod autem Boetius in singulari numero ait : Pater et Filius et Spiritus Sanctus est idem, ad unitatem essentie retulit, malens pretermittere artis proprietatem quam tacere divine essentie veritatem.

58 Sunt quidam qui ita predicte regule sunt obnoxii ut dicant participia, quia substantiam divinam significant, non dici de tribus personis in plurali numero sed in singulari.

Quibus multipliciter obviandum : verbum et participium quod ab eo descendit, eiusdem significationis sunt et consignificationis ; ergo vel neutrum de tribus personis dicitur in plurali vel utrumque[1].

Item participium active retentum innititur subiecto et ab eo contrahit similitudinem accidentium. Ergo sicut vere potest dici persone sunt, ita persone sunt entes.

Item verbum cum hoc nomine « qui » equipollet participio ; idem est enim qui legit et legens. Ergo vel Pater et Filius et Spiritus Sanctus non sunt hii qui possunt vel sunt potentes.

Nos autem dicimus quod participia secuntur constitutionem verborum et debent poni in numero plurali, non in singulari. Non enim comprehenduntur in predicta regula, quia quamvis significent substantiam, non tamen substantive.

Sunt alii qui participia concedunt in plurali numero, non tamen nomina ; quia dicunt sequi conditionem verborum a quibus descendunt. Nomina vero nunquam, quia non sunt eiusdem significationis cum participiis et verbis. Quibus obviat quia sicut participia contrahunt similitudinem accidentium a subiectis, ita et adiectiva nomina.

1 neutrumque *corr.* R.

Item cum dicitur : persone iuste sunt, hoc adiectivum innititur subiecto, et vera est locutio. Ergo manente eadem veritate interposito verbo subiecto poterit inniti eidem, ut dicitur persone sunt iuste.

Item cum idem significet hoc nomen equalis et hoc nomen iustus, qua ratione admittitur in plurali equales, eadem ratione iusti.

Item Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt coheterni et quilibet eorum est eternus. Ergo sunt eterni.

Auctoritas habet in Genesi[a], secundum hebraicam veritatem : in principio causaverunt dii celum et terram ; et ponitur ibi dii pro divini. Eadem ratione iusti.

Item Augustinus ait quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt veraces.

Nos tamen dicimus quod adiectiva adiective retenta debent poni in plurali, subiective vero posita in masculino in singulari, subintellecto articulo, ut dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt iustus, et non « iustes ». Adiectiva enim in masculino solent substantivari per appropriationem, subintellecto articulo, ut cum dicitur grammaticus venit, id est li grammaticus.

Huic autem opinioni sic obviatur : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt iustus ; ergo non sunt iusti. Non sequitur ; incidit enim fallacia univocationis ; tunc enim subiective, nunc adiective sumitur terminus. Instantia : hoc agmen est unum ; ergo non est plura ; vel hec mulier est albus, ergo non est alba.

Item hec duo nomina : Deus, iustus, sunt eiusdem significationis. Ergo vel neutrum debet poni in singulari vel utrumque. Non sequitur ; quia non sunt eiusdem consignificationis ; adiectivum enim contrahit plurale numerum a subiecto, sed non hoc nomen Deus.

Item Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt creantes, et quilibet eorum est creator. Ergo sunt creatores.

Ad hoc dicimus quod nominum essentialium aliud est substantivum voce et significatione, ut hoc nomen Deus ; et illud dicitur de tribus personis in summa et in singulari numero ; aliud est substantivum significatione et non voce, ut hoc nomen iustus, et tale dicitur de tribus in plurali ; aliud est subiectivum voce, adiectivum significatione, ut creator, vel Deus ; et tale dicitur de tribus in summa et singulari numero, quia cum substantive teneatur voce non contrahit similitudinem accidentium a subiecto ; aliud adiectivum voce et significatione, ut creans. Sed ex adiectivo voce et significatione non potest inferri adiectivum significatione et non voce. Instantia : isti sunt cantantes in aliqua ecclesia, et quilibet eorum est cantor in aliqua ecclesia. Ergo isti sunt cantores in aliqua ecclesia.

Item qua ratione concedimus : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt

a Gen. 1, 1.

iusti, tenemur concedere sunt tres iusti, cum et tres et iusti sint. Sed contra hoc obviat Anastasius in simbolo[a] quo ait : non tres omnipotentes sed unus omnipotens.

Ad hoc sciendum quod cum dicitur tres iusti, tres potest teneri substantive subintellecto articulo ; iusti vero adiective, ut sit sensus : tres iusti id est « li tres iuste ». Et secundum hoc, verum est quod Pater est Filius et Spiritus Sanctus sunt[1] tres omnipotentes. Potest etiam iusti intelligi substantive subintellecto articulo, tres vero adiective, ut sit sensus Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres omnipotentes, id est « trei li totpossaunt ». Et secundum hoc falsum est « Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres omnipotentes », iuxta quod ait Athanasius : non tres omnipotentes.

Vel hoc dici potest : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt iustus, omnipotens, ut iustus teneatur adiective, omnipotens[2] subiective. Potest etiam dici Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt iustus et alius omnipotens, ut iustus et alius subiective, omnipotens vero adiective intelligatur. Et secundum hoc alius non percipietur[3] in appellatis huius nominis omnipotens, set tantum refertur ad hoc nomen iustus et ei innititur tamquam adiectivum hoc nomen omnipotens.

Ex premissis liquet quod nomen adiectivum in neutro genere substantive positum debet dici de tribus personis in summa et in singulari numero, ut ita dicitur ; Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt iustum.

59 Si queratur de hoc nomine similis, vel de hoc nomine coeternus, utrum debeat dici de tribus personis in singulari an in plurali, dicimus quod in plurali tantum et non in singulari, quia huiusmodi relativa consignificativa sunt personarum ; nec in singulari possunt poni substantive in masculino genere in locutione vera, ut dicatur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt similis alicui, id est « li semblent ». Similiter si in neutro genere poneretur, ut diceretur sunt simile alicui, nam[4] falsa aut nugatoria esset locutio. Hoc nomen enim similis, sive in masculino sive in neutro genere substantive tenetur, in substantiam divinam facit que nulli similis est, quia nec Patri nec Filio nec Spiritui Sancto. Nichil enim est id cui est simile.

Similiter hoc nomen coeternus complexiva est et notat pluralitatem personarum. Unde non est concedendum : Pater et Filius sunt coeternus alicui, vel coeternum. Imo nec Pater est coeternum Filio nec Pater est similis Filio. Tamen quod Pater sit simile Filio sic probatur : Pater est tale quale est Filius. Ergo vel Pater non est similis Filio, vel Pater est

1 sunt] iusti *add.* R 2 omnipotentes R *corr.* 3 perci etur R 4 nam] non R.

a Symbolum Quicumque (Denz. 39).

simile Filio. Instantia : deitas est tantum quantum est Pater ; ergo vel deitas non est equalis Patri vel est equale Patri.

Hoc nomen enim similis quamvis dicitur secundum essentiam, tamen in masculino vel feminino genere subiecti consignificat personarum distinctionem ; in neutro vero genere non significat vel consignificat nisi substantiam.

Set queritur quid significatur hoc termino similis cum dicitur Pater est similis Filio? Utrum substantia vel aliquid addictum substantie?

Multi sunt qui hiis terminis relativis significari substantiam [dicunt]. Quibus sic obviandum : hoc nomen similis dicitur secundum substantiam ; ergo secundum se ; ergo non dicendum ad aliquid.

Item Pater deitate refertur ad Filium, quia deitate est similis Filio. Patrem esse Deum est Patrem esse quid vel esse ad aliquid. Ergo esse ad aliquid.

Item Pater deitate est similis Filio, et deitas est similitudo Filii. Ergo Patrem esse Deum est Patrem esse similem Filio.

60 Item sicut distinctio que addicta est paternitati non est paternitas qua Pater distinguitur a Filio, ita que distinctio predicatur cum dicitur Pater paternitate distinguitur a Filio, ita similitudo que est addicta deitati non dicitur esse deitas. Relationum enim theologicarum alie sunt addicte usie, id est ypostasi, id est persone ; ille dicuntur addici usie que consideratur in personis secundum usiam, que nichil aliud est quam quidam respectus personarum ad se secundum essentiam, ut similitudo, equalitas, coeternitas. Personis vero addicte sunt ille relationes que attenduntur in personis secundum personales status, ut paternitas, filiatio, spiratio. Utrum autem huiusmodi relationes sint Deus, in sequentibus ostendetur.

Earum autem relationum que usie addicte sunt, alie considerantur inter personas, ut similitudo, equalitas ; alie sunt secundum quas creator confertur creature, ut principium, dominus.

Set notandum quod istis terminis aliquando principaliter predicatur usia, compredicatur autem relatio, quando huiusmodi nomina substantivantur subintellecto articulo. Nec oportet addici genitivum casum, ut cum dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt principium vel finis[1], id est « li commencement et li fines ». Aliquando vero adiective tenetur et relative dicitur ; et tunc principaliter predicatur relatio, compredicatur divina usia, ut cum dicitur Pater est principium creaturarum, dominus creaturarum. Nec mirandum quod huiusmodi relationes non habent coesistentes[2] relationes ; quamvis enim Deus ab eterno fuit principium creaturarum, tamen creature non fuerunt ab eterno eius subiecte dominio. In naturalibus enim multe reperiuntur relationes que non habent relationes coesistentes, ut cum dico : istud granum est prin-

1 finis] deus R. 2 coesistentias R.

cipium future segetis; vel cum dicitur iste est similis patri suo qui mortuus est.

Item sciendum quod relationes quibus creator confertur creature alie sunt essentiales, que considerantur circa potentiam divinam non circa usum potentie, que predicantur hiis terminis : dominus, principium, origo ; alie sunt temporales que attenduntur circa usum potentie, que significantur hiis terminis : creator, factor. Eternales autem principaliter addicte sunt usie, secundario vero creature; temporales vero principaliter addicte suut creature, secundario vero creatori.

61 Sunt tamen qui dicunt hiis nominibus : creator, auctor, principium, nichil Deo attribui sed potius creaturis, ut cum dicitur Deus est principium vel dominus, dicunt hiis relationibus potius aliquid Deo attribui, scilicet quod ipse fuit a Deo, quam ipsi creatori.

Quorum opinio et rationibus et auctoritatibus insinuatur.

Rationibus sic : cum dicitur Deus est dominus[1], Deo attribuitur tantum nomen ; et si nominis significatio, Deus est dominus[1] nomine et re, vel nomine tantum. Ergo nomine tantum.

Item Deo convenit hoc nomen dominus[1] et non nominis significatio. Ergo vel re potest dici Deus non est dominus[1] ; vel ergo Deus improprie est dominus[1].

Item cum dicitur Deus est dominus[1], hoc nomen dominus attribuitur ei, nec eo nomine aliqua relatio eidem attribuitur respectu alterius. Ergo hoc nomen dominus[1] non ponitur ibi relative.

Item cum dico : Deus est dominus[1], in hac propositione fit sermo tantum de Deo, et Deo tantum attribuitur hoc nomen dominus[1]. Hoc nomen attribuitur Deo vel alii. Ergo Deo.

Item Deus est dominus[1] creaturarum. In hac propositione hoc nomine dominus[1] aliqua relatio attribuitur creature respectu creatoris. Ergo vel hoc nomen dominus[1] non vere attribuitur creatori vel aliqua relatio ei attribuitur respectu creature.

Item cum dicitur Deus est dominus[1] creaturarum, hoc nomen dominus attribuitur creatori et non creature ; ponitur in designatione domini.

Auctoritatibus sic : ait Ambrosius[a] : dominus[1] nomen[2] est[3] potestatis non[1] est nature. Ergo si hoc nomen dominus[1] nomen est potestatis, non solum Deo hoc nomine attribuitur relativa nominis appellatio sed ipsius significatio, id est dominium.

Auctoritas etiam, super illum locum psalmi[b] : qui ascendit super occasum dominus nomen illi, dicit de Christo : qui essentialiter dominus est. Sed si Filius Dei essentialiter dominus est, non hoc termino dominus[1]

1 dominus] deus R 2 non] nomen R 3 nomen est] non est R.

---

a Ambrosius, *De fide* I. c. 1 (*P. L.*, 16, 530). b Ps. 67, 5.

aliquid attribuitur creaturis cum dicitur Deus est dominus creaturarum sed potius Deo.

Item super Johannem[a] ubi legitur : ego sum principium qui et loquor vobis, dicit auctoritas quod per hoc quod dicitur : ego sum principium, ostenditur quod Filius Dei fuit ab eterno, et per hoc manifestum est Filium Dei ab eterno fuisse principium.

Hiis predictis auctoritatibus quidam ducti dicunt predictis nominibus de Deo predicari divinam usiam[1], temporalem vero relationem consignificari in creaturis.

61a Hanc tamen opinionem hee infirmant rationes.

Cum hoc nomen principium predicet principaliter relationem de Patre, ut cum dicitur Pater est principium Filii, Pater est principium Spiritus Sancti, cur non etiam idem nomen predicet de Patre relationem cum dicitur Pater principium creaturarum ?

Item cum dicitur : Deus est principium creaturarum, Deus ostenditur conferri creature, et aliquid ostenditur ei attribui. Ergo relatio.

Item cum hoc nomen dominus[2] ex principali significatione habeat relativum esse, cum de Deo dicitur relative potius ibi principaliter relationem quam secundario significare videtur.

Item cum dicitur : Deus est Deus omnium, Deus est dominus omnium, in hiis duabus propositionibus divina essentia principaliter predicatur ; ex adiunctione vero genitivi temporalis relatio comitatur. Ergo vel Deus non incepit esse dominus[3] omnium ex tempore, vel incepit esse Deus omnium ex tempore.

Sed si predictorum opinio in tantas ineptias detrudatur[4] ut concedat ex tempore Deum[5] esse dominum omnium, super hoc cogetur asserere Deum[5] ex tempore esse Deum[5]. Quia[6] si idem significatur hiis duobus terminis Deus, dominus, et ab alio concedatur idem[7] esse Deum ex tempore esse dominum omnium et ex tempore esse Deum[8] omnium, relinquitur Deum[8] ex tempore esse Deum vel non[9] ex tempore esse dominum.

Huic[10] autem opinioni hee contradicunt auctoritates.

Ait enim Boetius[b] in libro de trinitate : terminos trium predicamentorum substantie, quantitatis et qualitatis ad divina translatos in divinam verti predicationem id est divinam significare essentiam, non predicari.

Item Boetius[c] volens constituere regulam de hiis que de Deo substan-

1 usiam] ut *add.* R 2 dominus] deus R 3 deus] dominus R 4 destrudatur R 5 deum] dominus R 6 quia] qui R 7 idem] deum R 8 deum] dominum R 9 vel non *bis* R 10 huic] hec R.

---

a Jo. 8, 25. b Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1253 D). c Boetius, *De praedicatione trium personarum*, 25 (*P. L.*, 64, 1301).

tialiter dicuntur ait : id signum erat qui de divinitate substantialiter predicatur quod quecumque de tribus dicuntur et de singulis. Per hoc quod ait id erat signum, ostendit predictam communitatem facere ad propositum, set non sufficere. Sunt aliqua nomina que de tribus dicuntur communiter et de singulis singillatim, non tamen significant[1] divinam usiam ; sed hoc vero non est assignare in aliis nominibus quam in istis. Ergo ista sunt talia.

Item Augustinus[a] ait quod ea que dicuntur relative non dicuntur ad se. Illa autem sola dicuntur ad se que divinam predicant substantiam. Sed predicta nomina dicuntur relative. Ergo non predicant divinam essentiam.

Nos vero ut predictum est, asserimus hiis nominibus predicari relationes sive quasdam collationes que consistunt[2] in eo quod creator creature confertur. Quedam enim relatio predicatur hoc termino dominus que potest dici dominium, quedam hoc termino principium quod potest dici principalitas ; et sic de aliis. Iste vero relationes vel potius collationes nec in Deo sunt nec in Deo aliquid ponunt sed quasi extrinsecus affixe.

61b Huic opinioni sic obviatur : Deus ab eterno fuit dominus ; ergo ab eterno aliquis fuit eius servus.

Item dominium et servitus sunt relationes opposite. Ergo sunt coesistentes. Ergo vel dominium non fuit ab eterno vel servitus fuit ab eterno.

Item Deus ab eterno Deus fuit dominus creaturarum sibi subiectarum. Ergo ab eterno fuerunt alique subiecte eius dominio.

Item creature inceperunt esse subiecte Dei dominio ; Deus vero incepit dominari creaturis. Ergo incepit esse dominus creaturarum.

Ad primam obiectionem respondentes dicimus aliquas relationes ab eterno Deo convenire que non sunt alie quinque notionum. Quare prefata argumentatio sumitur ab insufficienti enunciatione, ut si dicam : istud est color ; ergo est albedo vel nigredo. Sed quamvis multe alie relationes sint quam ille quinque, tamen de illis quinque specialiter sancti faciunt mentionem quia per illa specialiter persone distinguuntur.

Secunde obiectioni sic obviandum : istud aurum est materia futuri anuli ; ergo futurus anulus est materiatum.

Tertie sic respondendum : concedimus relationes appositas simul esse natura, sed non simul[3] actu. Aliqua vero simul esse natura nichil aliud est quam aliqua inter se ita se habere ut alterum sine altero intellectu capi non possit ; qualia sunt relationes opposite ; quia intellectus unius pendet ex intellectu alterius ; non tamen simul sunt actu quoniam multo-

1 significat R 2 consid R 3 similis R.

---

a Augustin., *De Trinitate*, V, c. 6, n. 7 (*P. L.*, 42, 915).

ciens una[1] relationum oppositarum actu est, reliqua vero non actu sed natura. Sicut enim causa prius dicitur esse suo effectu, natura quidem non tamen actu ; sic relationes opposite simul sunt natura non actu. Unde sic instandum : causa et effectus simul sunt actu. Ergo nec effectus prior est causa natura, nec causa effectu.

Vel sic : visus et cecitas sunt opposita ut privatio et habitus. Sed cecitas est in aliquo. Ergo visus fuit in eodem. Non sequitur. Sed hoc quidem esset consequens illatio : ergo visus fuit in eo natura vel actu.

Quarte argumentationi sic instandum : demonstrata manu hominis abscissa : istud est manus hominis, habentis vel non habentis eam. Ergo habentis eam.

Quinta sic refellatur, in eodem exemplo : ista manus desit [esse]. Ergo homo desiit esse manutus. Ergo ista manus desiit esse manus hominis.

61c Predicte etiam opinioni Augustinus[a] obviare videtur in quinto libro de trinitate dicens : si dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo. Non enim sempiterna creatura est, cuius ille Deus est.

Item Augustinus[b] ait : certe ut Deus hominis esset dominus, ex tempore accidit Deo ; et ut omnis amoveatur controversia, certe ut tuus esset dominus vel meus, qui modo esse cepimus, ex tempore habuit.

Item auctoritas Augustini[c] habet : refugium nostrum dicitur Deus relative. Ad nos enim refertur et refugium nostrum dicitur cum ad eum refugimus.

Ad hec hic potest dari solutio. Quod Augustinus dicit relativam appellationem huius nominis dominus esse Deo ex tempore, ad usum dominii non ad potestatem dominandi retulit. Quamvis enim ab eterno esset dominus, tamen usus dominii convenit ei[2] ex tempore ex quo creature inceperunt esse. Ita quia ex usu dominii convenit ei ex tempore hoc nomen dominus, non nominis significatio.

Et hoc est quod Augustinus[d] dicit : huius nominis relativam appellationem ex tempore convenire Deo et hoc nomen relativum secundum usum dominii ex tempore per appellationem convenire Deo. Et quod ratione usus dominii non ratione dominandi hoc dixerit, subsequenter ostendit cum ait : non enim sempiterna creatura est cuius ille dominus est ; quasi dicat : non eterna creatura est in qua ab eterno utatur dominio. Unde quia res temporales sunt, ex tempore incepit esse dominus, id est uti dominio. Ita dominum esse id est dominari non habet sempiternum,

1 una] ita R 2 ei] esse R.

---

a AUGUST., *De Trinitate*, t. V, c. 16 (*P. L.*, 42, 922) b ID. *ibid.* c ID. *ibid* (*P. L.*, 43, 923). d AUGUST., *De Trinitate* V c. 16, n. 17 (*P. L.*, 42, 922).

id est usus dominii non est sempiternus, ne cogamus etiam creaturam sempiternam dicere.

Quod autem subsequenter adiungit Augustinus dicens : certe ut hominis dominus esset accidit Deo ex tempore, predicto modo exponendum est. Vel hoc intelligendum est ratione appropriationis et notificationis dominii. Ex tempore enim apparuit esse dominus omnium, quando scilicet incepit hominibus dominari. Sicut enim usualiter dicitur homo tunc primo habere filium cum primo filius apparet per nativitatem[1], [ita secundum] Augustinum dicitur Deus ex tempore esse dominum, non quia ex tempore dominus sit, sed quia ex tempore dominus esse innotuit.

Ceteris Augustini auctoritatibus de eadem re propositis, eadem detur solutio.

Auctoritates vero ille que videntur velle quod hiis terminis : dominus, principium, predicatur divina usia, intelligende sunt secundum quod predicta nomina substantive ponuntur subintellecto articulo ; relationes vero consignificantur.

Sed cum supra dictum sit quasdam relationes esse temporales, videtur quod aliqua permutatio cadat in Deum cum aliqua relatio modo conveniat Deo que prius non conveniebat Deo. Set huiusmodi relationes rem non alterant, set mutant. Non enim, [ut] testatur Boetius[a] in libro de trinitate, tales relationes nichil alternare[2] vel mutare queunt ullamque omnino essentiam variare.

[Tract. III]

62 Expeditis hiis que de modo predicandi quem[3] habent nomina essentialia dicta sunt, restat agere de modo predicandi quem[3] habent personalia.

Sciendum igitur quod nominum que attribuuntur personis, alia appropriantur personis nomine et significatione, alia nomine tantum. Nomine et significatione, ut hec : Pater, Filius, Spiritus Sanctus, que et sigillatim personis conveniunt et earum significationes. Ista autem nomina significant quasdam proprietates que relationes dicuntur, quia per eas persone ad se referuntur ut paternitatem, filiationem, processionem ; que etiam notiones dicuntur quia priore mentis notione comprehenditur, vel quia per eas persone in notitiam nostram venisse.

63 De hiis autem primo occurrit questio utrum ipse sint persone vel non. Quod non sint persone, sic probatur. Quinque proprietates sunt Deus.

1 nativitatem... Augustinus R 2 alterare 3 quem] que R.

---

a Boetius, *De Trinitate* c. 5 (*P. L.*, 64, 1254).

Eadem ratione quinque res sunt Deus ; et quinque res sunt adorande, quia quecumque res Deus est, adoranda est.

Item cum paternitas Deus sit, adoranda est. Et ita quedam relatio adoranda est.

Item cum relationes non sint nisi quedam collationes rei ad rem, quid absurdius quam dicere quamdam relationem esse Deum, id est quemdam respectum.

Item si deitas est relatio, ergo secundum eam videtur aliquid referri ad aliud.

Item deitas est aliquid quo Pater differt a Filio. Ergo vel non deitate Pater convenit cum Filio, vel deitate Pater differt a Filio.

Item deitas vel est aliquid quo Pater convenit cum Filio vel est aliquid quo Pater differt a Filio. Sed est aliquid quo Pater convenit cum Filio. Ergo vel non deitate Pater convenit cum Filio, vel deitate Pater differt a Filio.

Item deitas vel est aliquid quo Pater convenit cum Filio vel est aliquid quo Pater differt a Filio ; et alio convenit et alio differt. Ergo deitas est unum et aliud.

Item paternitas est. Hic fit sermo de aliquo ; et non de alio a Patre, nec de aliquo quod non sit Pater. Ergo de Patre.

Item Pater est paternitas. Hic fit suppositio pro parte ; et ista est eius conversa : paternitas est Pater. Ergo vel ea fit suppositio pro Patre.

Item paternitas est substantia. Ergo non est relatio.

Item hoc nomen Deus convenit per appellationem paternitati et filiationi. Ergo hoc nomen Deus potest fieri vel pro paternitate vel pro filiatione.

Item paternitas est esse Dei. Ergo Deus paternitate est.

Item filiatio est Filius, et habet esse a Patre per generationem. Ergo est genita a Patre.

Item ait Augustinus : alio est Pater, alio est Deus, non nisi paternitate. Ergo Pater nonnisi deitate est Deus. Ergo vel paternitas non est deitas, vel non est paternitas.

Item ait Augustinus[a] : quid dicitur de Deo Deus est ; [excepto?] quod relative dicitur.

Item idem ait : non quo est Pater set quo est.

Item Boetius[b] in libro de trinitate postquam ostendit terminos trium predicamentorum de Deo predicare divinam usiam, de ceteris adiungit : reliqua vero neque de Deo nec de ceteris predicantur[1] ; nam ubi vel de

1 predicatur R.

---

a Cf. AUGUST., *De Trinitate*, c. 8 (*P. L.*, 42, 917 s). b BOETIUS, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1252 D).

Deo vel de homine patri predicatur, de homine ut in foro, de Deo ut ubique ; sed non ita ut quasi ipsa sit res id quod predicatur, de qua dicitur non ita homo dicitur esse in foro quemadmodum vel albus vel longus. Hiis verbis satis ostendit Boetius quod hiis terminis Pater, Filius, non predicatur veri nominis proprietates set quasi quidam status extrinsecus affixi.

E contra instant rationes et auctoritates.

Rationes sic : paternitas est aliquid quod fuit ab eterno. Ergo est eternum. Ergo est Deus.

Item paternitas est coeterna Patri vel non coeterna. Si coeterna, ergo vel Pater non est eternum vel ipsa est eternum. Si non est coeterna, ergo vel ipsa vel Pater non est ab eterno.

Item paternitas caret principio ; ergo est Deus.

Item aliqua proprietas est in Deo que Deus non est. Ergo Deus non est omnifariam simplex.

Item multe proprietates sunt in Deo quarum ulla est Deus, nec una est alia. Ergo Deus multiplex est. Hoc enim modo probat Augustinus animam esse multiplicem cum in ea aliud sit ingenium, aliud memoria, aliud intellectus, nec aliquid istorum sit anima.

Item ait auctoritas ; quicquid est in Deo Deus est.

Item non est aliud habens et quod habetur, sed omnino idem.

Item ait Boetius[a] : in quo ullus numerus, nulla diversitas preter id quod est.

Item Ieronymus[b] : non solum profitemur vocabula sed et vocabulorum proprietates, id est personas.

Prime argumentationi respondentes dicimus quod paternitas inproprie dicitur esse aliquid ; relationis enim non sunt veri nominis proprietates quia, ut dicit Boetius[c], sunt circumstancie extrinsecus affixe. Nec quia relatio incipit esse in subiecto nec recens proprietas incipit esse in subiecto ; non enim quia iste incipit esse dexter alii, incipit affici recenti proprietate ; sic enim singulis momentis mille proprietates inciperent esse in isto et mille recederent, et singulis momentis variaretur mille modis. Itaque non proprie sunt aliqua, set sunt status extrinsecus affixi ; et ita adsunt et non insunt rei.

Quia proprietatum alie sunt substantive, alie substantiales forme, alie insistunt ut qualitates et quantitates, alie assistunt ut relationes ; ideoque non admittimus relationem ut dicamus paternitas est aliquid quod fuit ab eterno vel non ; cum hoc nomen aliquid ibi large sumitur et inproprie ; sicut cum dicitur ire ad ecclesiam est bonum, non admittitur relatio ut dicitur quod est vel non est.

Ad secundum respondemus quod paternitas est coeterna Patri, cum

a Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1250). b August., *Sermo* 236 (*P. L.*, 39, 2182). c Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1253).

ipsa non dicitur eterna nisi ratione Patris cuius est ab eterno. In deitate ergo potest fieri instantia : que Patri coeterna non est quia ipsa est Pater.

Tercie sic instamus : hoc dictum esse fuit ab eterno. Ergo est Deus.

Ad quartum et quintum responsio : quod huiusmodi proprietates, ut superius dictum est, non faciunt aliquam multiplicitatem vel aliquam compositionem, quia non insunt set adsunt quasi exterius appendices.

Quod vero dicitur : quicquid est in Deo Deus est, auctoritas non est, sed quasi ex diversis auctoritatibus conflatum. Set ne videamus subterfugere auctoritatem, dicimus hunc esse sensum verborum : quicquid est in Deo Deus est, id est quicumque terminus in naturalibus significat inherentiam proprietatis in subiecto, si transferatur ad divina significat id quod est Deus. Termini enim trium predicamentorum si de Deo dicuntur significant id quod est Deus, ut hoc nomen substantia, hoc nomen Spiritus, hoc nomen unus, hoc nomen magnus, hoc nomen fortis, hoc nomen iustus. In hac ergo universitate non comprehunduntur nomina relativa. Illa enim non significant inherentiam proprietatum, set exteriorem adiacentiam. Unde non proprie dicitur paternitas est in Patre, ne paternitas Patri inesse intelligatur, sed potius adesse Patri dicatur.

Quamvis dicat auctoritas[a] ; in personis proprietas, iste est enim sensus verborum : in personis proprietas, id est persone sunt distincte.

Preterea dicimus quod non est alius habens et habitum, id est aliud deitas quam Deus. Hoc enim de deitate intelligendum est, que est essentia Patris. Non enim extrinseci status proprie dicuntur haberi a personis, cum autem natura personarum quodammodo aliene sint.

Simili modo exponenda est Boetii auctoritas quia in Deo non est diversitas substantialium nec numerus, sed solummodo deitas que Deus est. Relationes enim in personis non sunt sed ut dictum est adsunt.

Ieronimus autem proprietates vocabulorum vocavit proprias eorum significationes id est personas, contra Sabellium qui illam et eamdem dicebat esse significationem istorum nominum. Et ideo emphatice significata vocabulorum dixit proprietates ; quia sicut res proprietatibus discernuntur ita vocabula suis significationibus.

63a Alii sunt qui dicunt hiis nominibus paternitas, filiatio, ullas significari proprietates sed tantum hiis nominibus significari personas, sicut hiis vocabulis Pater, Filius, Spiritus Sanctus significantur iuxta proprietatem nominum essentialium ; idem enim significatur hiis nominibus Deus, deitas, iustus, iustitia. Unde dicunt ut nec pro Patre fieri suppositionem cum dicitur paternitas est Pater.

Quibus plane obviant auctoritates.

Ait enim Dionisius quod oportet nos supererigi ad eternas formas, quas intellexit esse has notiones paternitatem, filiationem, processionem.

Item Hilarius eas vocat notiones.

a In praefatione missae SS. Trinitatis.

Item Johannes Damascenus[a] ait Patrem et Filium et Spiritum Sanctum differre paternali, filiali et processibili proprietate.

Preterea cum dicitur paternitas est in Patre, hic fit suppositio pro aliquo et non pro Patre ; et ita cum dicitur paternitas est notio Patris.

Predictis pertractatis, sciendum est quod iste proprietates predicantur hiis nominibus Pater, Filius, quando ista nomina adiective et relative tenentur, ut cum dicitur Pater est Pater Filii ; Filius est filius Patris. Set cum ista nomina subiective tenentur subintellecto articulo, ut sit sensus : Pater, « li pere » ; Filius, « li fiz », personales status personarum predicantur ; quia sicut in naturalibus attenduntur personales status sive individuales proprietates que considerantur ex concursu omnium substantialium et accidentalium rei que predicatur hiis terminis Socrates, Plato, Cicero ; sic non per essentie unitatem sed per quamdam similitudinem assignantur in personis personales ; in Patre ex intellectu deitatis et notionum Patris ; similiter in Filio ex intellectu deitatis et notionum Filii.

64 Quod autem nominibus ita substantive positis non predicatur relatio, sic probatur : nomina sic posita non ponuntur relative ; ergo eis non predicantur relationes.

Item respondetur ad interrogationem factam per « quis » et non per « quomodo ». Ergo eis sic positis non predicantur relationes.

Item Patrem esse Patrem est Patrem esse aliquem et non ad aliquid. Ergo hoc nomine sic posito [non] predicatur relatio.

Sunt tamen qui dicunt hiis nominibus sic positis predicari personas. Quod tamen contra rationem esse videtur.

Sola enim proprietas persona sola proprietas de aliquo dicitur unde respondetur verbum est nota eius quod de altero dicitur, id est proprietatis.

Item predicatum documulativum sit subiecti ; quomodo persona erit sui ipsius documulativa.

Item cum Patri sit inherere, quomodo persona sibi ipsi inheret.

Amplius in naturalibus per « quis » queritur vel de persona vel de statu persone ; de persona ut cum dicitur : quis est Socrates ; de statu persone cum queritur : quis est iste. Similiter cum queritur quis est Pater, queritur de persona, quasi statu persone certificato ; de statu vero cum dicitur : quis est iste, quia iam certificata persona queritur de statu persone. Liquet ergo cum dicitur : quis est iste, et respondetur Pater, quod hoc termino Pater predicatur personalis status.

Preterea sciendum quod hiis circumlocutionibus : Deus Pater, Deus

a Joann. Damascenus, *De fide orthodoxa*, I (*P. G.*, 94, 823).

Filius, predicatur idem personalis[1] status ; quia sicut apud naturalem philosophum circumlocutiones sumuntur in designatione propriarum qualitatum, sicut dicit Porphyrius[a] quod hac circumlocutione : Sophronici filius, predicatur individuum, ita apud theologum hiis circumlocutionibus : Deus Pater, Deus Filius, predicatur personalis status.

Quod autem hac circumlocutione : Deus Pater, predicatur personalis status sic probatur : cum dicitur Deus Pater est Deus, Pater non predicatur divina essentia, quia si divina essentia predicaretur cuilibet trium personarum conveniret esse Deum Patrem. Preterea verum esset Deum Patrem esse Deum Filium.

Item non predicatur relatio, quia esse Deum Patrem non est esse ad aliquid ; nec persona que est Deus Pater est Deus Pater alicuius vel aliquorum. Non restat ergo quod aliquid predicatur nisi personalis status.

Quod enim persona predicari non possit superius probatum est.

Si vero quis dicat relationes cum deitate predicari, idem est ac si predicatur personalis status[2], institutione, ut testatur Augustinus, non predicatur relatio sed nec deitas nec persona. Liquet ergo quod personalis status, cum non sit aliud invenire quod predicatur.

Huic ergo opinioni innitentes dicimus quod Deus Pater non est Deus Filius.

Quod tamen sic videtur improbari.

Deus Pater est idem Deo Filio, et est Deus qui est Filius. Ergo est Deus Filius. Instantia : Pater est idem Spiritui Sancto, et Spiritus qui est Deus. Ergo est Spiritus Sanctus.

Item Deus Pater est unus Deus cum Filio et unus solus Deus est. Ergo est Deus Filius. Instantia : Pater est una sapientia cum genito et una sola sapientia est. Ergo est sapientia genita.

Item Pater non est Deus Filius, et unus solus Deus est. Ergo non est Deus. Instantia : hec mulier non est civis albus, et unus solus civis est. Ergo non est civis.

65 Preterea queritur utrum deitas gignat vel genita sit, cum deitas sit Pater vel Filius vel Spiritus Sanctus.

Quod videtur multipliciter posse probari.

Auctoritas sic : ait Augustinus[b] : Deus cum Verbum genuerit id quod ipse est genuit. Ecce habes quod deitas genita est.

Item ait Augustinus[c] : Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia et sigillatim sapientia de sapientia sicut essentia de essentia.

Item ait Ilarius[d] : nichil habet Filius nisi nativitatem.

1 personales R 2 status] cum non sit aliud invenire cuius predicatur *add.* R *eras.*

---

a Porphyrius, *Isagoge*, ap. Boetium, *comm.* III (*P. L.*, 64, 112). b August., *De fide et symbolo* 3 (*P. L.*, 40, 183) c August., *De Trinitate*, VII c. 2 (*P. L.*, 42, 936). d Hilarius, *De Trinitate*, l. IV princ. (*P. L.*, 10, 104).

Et quid irem per singula ; infinite auctoritates clamant in idem.

Idem rationibus sic probatur : si aliqua res est Pater, ipsa gignit et eius deitas est Pater. Ergo deitas gignit. Vel si non, si deitas est Pater alica res est Pater.

Item una sola res est deitas, et illa est Pater. Ea res que est deitas gignit. Ergo una sola res est deitas et illa gignit.

Item gignens est deitas, et deitas est Pater. Ergo deitas est gignens. Ergo gignit.

Item deitas est Pater Filii. Ergo Filius est filius deitatis.

Item hoc nomen deitas est appellativum trium personarum, quia et Pater et Filius et Spiritus Sanctus est deitas. Ergo hoc nomine potest fieri suppositio pro Patre vel Filio vel Spiritu Sancto, cum dicitur deitas gignit vel gignitur vel spiratur.

E contrario probatur quod deitas nec gignit nec gignitur ; sic.

Deitas gignit deitatem. Ergo deitas gignit seipsam. Ergo aliquid gignit seipsum, quod contra omnem rationem est.

Item si deitas deitatem gignit in trinitate confusio est, cum eadem res seipsam gignat.

Item Pater gignit deitatem. Ergo deitas est a Patre. Ergo potius videtur conferre esse Pater deitati quam deitas Patri.

Item si deitas deitatem gignit, aliquid est causa sui ipsius.

Item deitas gignit Filium. Ergo generatione discernitur a Filio. Ergo non est Filius.

Hee rationes ad utramque partem confluere videntur.

Negationi tamen assentientes dicimus quod deitas non gignit nec gignitur. Omnes ergo auctoritates que contra nos facere videntur uno modo exponimus dicentes ea esse dicta contra hereticos qui negabant Filium esse eiusdem nature cum Patre. Contra eos dicit Augustinus Patrem genuisse id quod ipse est, id est eum qui est eiusdem nature cum ipso.

Cum autem dicitur quod essentia de essentia est, principale nomen sumitur pro sumpto, ut sit sensus : essentia de essentia id est existens de existente manens in eadem essentia cum illo.

Cum autem dicitur ab Hilario : Filius nichil habet nisi nativitatem, sensus est : id est Filius nichil habet quod non habeat per nativitatem.

Sed quia hee auctoritates et multe alie in sententiis[a] diffuse exposite sunt, ad presens hiis supersedemus.

Primam vero argumentationem solvimus per interemptionem. Non enim sequitur si aliqua res est Pater, ipsa gignit; quia non si ipsa deitas est Pater, ipsa gignit.

In secunda, fallacia univocationis inpedit. Primo enim res sumitur essentialiter, secundo personaliter. Unde secunde instandum ita : sola

a cf. Petr. Lombard, *Sentent.*, t. I. d. 5.

res est deitas, et illa fuit quandocumque Pater fuit ; ea res que est deitas est Patri coeterna ; ergo una sola res est deitas et illa est Patri coeterna.

Tercie sic : Filius est principium de principio ; ergo habet principium.

Ad quartam respondemus quod hec propositio tota transsumitur cum dicitur : deitas est Pater Filii, ut superius ostensum est ; et ex inpropria non sequitur propria. Unde sic instamus : hoc nomen statua attribuitur tam huic eri quam illi, cum hoc es est statua, illud es est statua. Ergo hoc nomine statua potest fieri suppositio pro ere.

Vel possumus solvere per interemptionem, quia hoc nomen deitas non est appellativum persone.

66 Set queritur cum hoc nomen deitas idem appellet et significet, utrum sit proprium vel appellativum.

Quod sit proprium sic probatur : idem significat et appellat ; ergo est proprium.

Item nec actu nec natura possunt esse plures deitates ; ergo hoc nomen deitas proprium est.

Item hoc nomen deitas non admittit[1] partitiva nomina ; non enim congrue dicitur quedam deitas, aliqua deitas.

E contrario videtur posse probari quod sit appellativum, sic : hoc nomen deitas attribuitur pluribus, quia pluribus personis. Ergo videtur esse appellativum.

Item hoc nomen inditum est ex natura communi. Ergo potius est appellativum quam proprium.

Ad hoc dicimus quod nec proprium est nec appellativum, set quasi mixtum, in quibusdam conveniens cum proprio, in quibusdam cum appellativo.

67 Similiter queritur de hoc nomine Deus, utrum sit proprium vel appellativum.

Dicimus quod appellativum, quia significat naturam communem plurium ; et est plurium appellativum, quia plurium personarum. Nec tamen admittit partitiva nomina, nec distributiva, nec collectiva ut dicitur aliquis Deus, vel quidam Deus, vel omnis Deus, vel ullus Deus. Ad hoc enim ut locum habeat partitio vel collectio oportet ut pluralitas sit proprietatum sicut rerum, non de posito quod tantum sit hoc nomen albus a. enim non est verum omne nomen esse. Per hoc enim non solum insinuatur pluralitas vocum set etiam pluralitas institutionum.

Dicit tamen Boetius[a] in libro de Trinitate quod Deus a nullo differt. Quod retulit non ad pluralitatem deitatum sed ad pluralitatem personarum.

1 admittunt R.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251 A).

Admittamus tamen nomen exclusivum ut dicitur : unus Deus est ; ita tamen quod unus ponitur exclusive non partitive ; et sicut in naturalibus termini exclusivi faciunt ut nomina quibus adiunguntur confuse teneantur, ut non pro aliquo fiat suppositio, non pro re generis set pro genere rei, ut cum dicitur : tantum homo est hic intus, excluditur res alterius generis, ita[1] cum dico unus Deus creavit mundum, non fit suppositio pro Patre vel pro Filio vel pro Spiritu Sancto, set pro Deo in genere. Unde non videtur posse dici : unus Deus genuit unum Deum, vel nonnisi Deus genuit Deum, quia ibi non potest fieri suppositio, cum terminus teneatur confuse vel pro Patre vel pro Filio.

Sunt alii qui dicunt hoc nomen Deus sumi in designatione essentie, adiuncto termino exclusionis ; et similiter non concedunt : unus Deus genuit Deum, et consimilem.

68 Set queritur cum hoc nomen Deus possit supponere pro persona, utrum concedendum sit : Deus est Pater et Filius.

Quod videtur esse falsum. Quia cum ibi supponat pro aliqua persona non pro pluribus, non est verum Deum esse Patrem et Filium nisi dicamus illum terminum sumi collective, ratione converse ; ut sicut in recta, in hac scilicet : Pater et Filius sunt Deus, sit suppositio pro Patre et Filio, aut in conversa.

Quod autem iste terminus in designatione trium personarum aliquando sumitur, ostendit Augustinus sic exponens : Deus, id est trinitas.

Possumus tamen dicere quod si fiat suppositio pro essentia hoc nomine Deus, verum est Deum esse Patrem et Filium et Spiritum Sanctum ; si vero pro persona, nequaquam.

Cui solutioni sic obicitur : Deus est Pater, et ipse non est Filius. Ergo Deus est Pater et non est Filius. Set Deus est Pater. Ergo unus solus Deus non est, vel Deus non est Filius.

Predictas concedimus, conclusiones vero non ; ne cum una sola sit deitas Patris et Filii et Spiritus Sancti, videatur removeri a Filio vel Filius a deitate. Unde sic instandum : aliquis homo fit et ipse non est ; aliquis homo fuit et non est ; aliquis fuit ; ergo aliquis non est. Item est Pater vel Filius. Deus est Pater. Ergo Deus non est Filius. Instantia : aliquis homo fuit vel non est ; aliquis homo fuit. Ergo aliquis homo non est.

69 A simili queritur utrum concedendum sit : Deus gignit et gignitur, sicut conceditur : Deus est Pater et Filius.

Ad quod respondetur quod non ; quia cum dicitur : Deus gignit vel gignitur, ibi[2] fit suppositio pro persona, ratione predicati quod est distinctivum persone. Dicimus ergo quod Deus gignit vel gignitur, et quod gignit et non gignitur, et quod Deus gignitur et non gignit ; quia modo pro una persona, modo pro alia fit suppositio. Dicimus etiam quod Deus

1 ita] alia R 2 ibi *bis* R.

non gignitur, ut removeatur generatio et ab aliqua persona et a deitate.

70 Preterea queritur utrum unus solus Deus gignit vel gignitur ; quia si pro essentia fit suppositio, falsum est ; si pro persona, etiam falsum est.

Ad quod dicimus ut pretaxatum est, ibi suppositionem[1] fieri pro essentia, et ideo falsum est unum solum Deum gignere vel gigni.

71 Preterea queritur utrum Pater sit Deus qui non est Filius.

Ad quod respondetur quod hoc nomen Deus ponitur ibi in designatione essentie ; et ideo relativum refert essentiam. Unde dicimus quod Pater est Deus qui est Filius, negando hanc : Pater est Deus qui non est Filius, ut « qui » intelligatur ex parte predicati hoc modo : Pater est Deus qui est Filius, id est Filius est qui ; sicut dicitur templum Dei sanctum est quod estis vos[a], id est vos estis. Quod intellectum tamen ex parte subiecti facit in substantiam, ut referatur ad nomen positum in designatione substantie.

Sic tamen obicitur : Deus est Pater qui non est Filius ; Pater est Deus qui est vel non est Filius. Ergo Pater est Deus qui non est Filius. Non sequitur ; inpedit enim fallacia univocationis. Primo enim ponitur pluraliter hoc nomen Deus, post essentialiter. Sed verum est aliquod capud non haberi ab omni homine, et illud habetur ab aliquo homine ; ergo[2] verum est a quolibet homine non haberi aliquod capud et illud haberi ab aliquo homine.

Item Pater est Deus qui non est genitus ; ergo Pater est Deus qui non est Filius. Instantia : Pater est deitas que non est genita ; ergo Pater est deitas que non est Filius.

Sed cum pronomina in masculino et in feminino distinctiva sint personarum, in neutro[3] vero notent essentiam, ut Pater non est ille qui Filius est, persona Patris non est illa que Filius, sed est illud quod Filius ; videtur quod non possit fieri suppositio nisi pro persona cum dico Deus est Pater et ille non est Filius ; et ita falsum erit Deum esse Patrem et ipsum esse Filium.

Ad hoc dicimus quod hoc relativum contrahit suppositionem a suo antecedenti, ut si asserens supponit essentiam, et illud ; velud si dicerem deitas est Pater et illa est Filius.

Item posito quod deitas introducatur loquens hoc modo : ego creavi mundum, queritur in quo genere debeat poni relativum, utrum scilicet sit dicendum qui vel que vel quod.

Ad quod dicendum : si intendat demonstrans supponere Deum, debet dicere qui ; si deitatem, que.

1 suppositione R 2 ergo *bis* R 3 neutro *in marg. post corr.*

---

a I Cor. 3, 17.

Unde queritur quid demonstretur cum dicitur : ego sum qui sum[a]. Quod Deus supponitur confuse, stare non potest cum discreta fiat suppositio. Possumus tamen dicere quod id quod est tres persone supponitur, scilicet deitas ; vel ipse Filius qui frequenter in veteri testamento introducitur loquens de se.

Pronomina ergo quamvis sint distinctiva tamen aliquando ex virtute demonstrationis vel relationis ponuntur[1] in designatione substantie. Regula autem est in sacra pagina quod nomina adiectiva et distinctiva in masculino faciunt in personam, in neutro in essentiam ; unde Filius dicitur esse genitus, persona Filii genita, set non genitum, natus non natum[2]. Et hoc fit sumpta similitudine a naturalibus. In naturalibus etenim adiectivum in masculino et in feminino genere discretivum est ratione generis ; unde non possunt poni per se sed exigunt substantiam ad determinandum ; in neutro vero, confusa sunt ; neutri generis sunt proprie. Neutrum enim genus non dicitur per positionem sed per abnegationem. Unde confusa sunt adiectiva in neutro[3] genere et non spectant ad rem generis sed ad genus rei. Unde et hoc nomen infinitum res intelligitur in huiusmodi nominibus. Quare et genera subintellecta substantivantur ut cum dicitur album currit, id est res alba. A simili in theologicis adiectiva que pertinent ad distinctionem personarum in masculino et feminino faciunt in personam, in neutro in essentiam ; unde quod aliquis est genitus a Patre sed non aliquid.

Nec tamen concedimus nichil esse genitum a Patre ; plurium enim est negatio negativa quam positio positiva.

Concedi enim potest quod non aliquid gignitur a Patre.

Ad hoc sic opponitur : de aliquo est verum quod gignitur a Patre, ubi aliquo ponatur in vi masculini generis ; falsum est nichil gigni a Patre ; ergo verum est aliquid gigni a Patre. Non sequitur. Aliquo enim ponitur in designatione persone et non essentie.

Sed de aliquibus civibus verum est quod videntur a Socrate ; falsum est non cives videri a Socrate. Ergo verum est aliquos cives videri a Socrate. Item et de aliquo verum est quod gignatur a matre et de aliquo quod gignitur a patre ; et aliquid est filius matris et aliquid est filius patris. Ergo vel non aliquid gignitur a matre vel aliquid gignitur a patre.

Item ponitur quod mares sint visi a Socrate et Platone ; modo a solo Socrate videantur mares, a Platone vero mulieres. De aliquibus civibus verum est quod videntur a Socrate et de aliquibus quod videntur a Platone ; aliqui sunt visi a Socrate, aliqui sunt visi a Platone. Ergo vel non aliqui videntur a Socrate, vel aliqui videntur a Platone.

1 ponitur R 2 natus ut natum R 3 neutro *bis* R.

---

a Exod. 3, 14.

72 Queritur etiam utrum aliqua res sit genita a Patre.

Ad quod dicimus quod si res ponitur personaliter, verum est ; si essentialiter, falsum est. Nec tamen sequitur quod aliquid. Invenimus tamen quod unum tria et tria unum ; sed ibi tria ponitur personaliter ; et quod per improprietatem dictum est ad consequentiam trahendum non est.

73 Preterea sciendum est quid predicatur hoc termino principium et hoc termino Pater, cum dico Pater est Pater Filii, Pater est principium Filii.

Sciendum enim quod hoc nomen principium in sacra pagina multipliciter sumitur : aliquando enim dicitur aliquis esse principium ratione creationis, ut Deus principium universorum ; aliquando ratione generationis, ut Pater principium Filii ; aliquando ratione spirationis, ut Pater et Filius est principium Spiritus Sancti. Cum ergo alia ratione hoc nomen dicatur de Patre respectu Filii, alia de eodem respectu Spiritus Sancti, queritur utrum vere possit dici Pater est principium Filii et Spiritus Sancti.

Quod videtur esse falsum ; cum ulla dictio unica sui prolatione in diversis significationibus vel diversis modis sumi possit.

Ad hoc tamen sic opponitur : Pater est principium Filii vel Spiritus Sancti. Est principium Filii ; ergo non est principium Spiritus Sancti. Instantia : creator vel creatura non est ; creator est : ergo creatura non est.

Item Pater est principium tantum Filii ; quod verum est ubi principium teneatur in designatione paternitatis. Ergo non est principium Spiritus Sancti. Instantia : tantum marina belua est canis ; ergo latrabile animal non est canis.

Secundum hoc concedimus Patrem esse Patrem Filii si Pater est principium Filii ; et Patrem[1] spirare Spiritum Sanctum si ipse est principium Spiritus Sancti, secundum varias huius vocabuli principii significationes.

Videtur tamen posse probari quod in eadem significatione teneatur : tam Filius quam Spiritus Sanctus procedit a Patre. Non enim procedere diversis modis dicitur de Filio et de Spiritu Sancto ; nam si hoc esset vel Filius vel Spiritus Sanctus non procederet a Patre.

Item sic probo quod Filius et Spiritus Sanctus procedunt a Patre : tam Filius quam Spiritus Sanctus est a Patre ; ergo tam Filius quam Spiritus Sanctus procedit a Patre. Ergo Pater est principium tam Filii quam Spiritus Sancti.

Ad hoc dicimus quod secundum hoc non dicitur principium equivoce sed univoce ; nec sumetur in designatione paternitatis vel spirationis sed in designatione originis, quasi paternitatem et spirationem. Et secundum hoc Pater non est principium utriusque set utriusque principium

1 et Patrem *bis* R.

est Pater ; sicut posito quod Socrates est coloratus alio colore uno momento, alio colore in alio, non est concedendum Socrates erit coloratus utroque duorum momentorum set utroque duorum momentorum erit coloratus. Et sicut Pater dicitur principium Spiritus Sancti ratione spirationis, ita et Filius. Unde et auctoritas dicit Patrem et Filium esse unum principium Spiritus Sancti.

Sed queritur quomodo ponitur ibi hic terminus unum, vel hic terminus principium.

Ad hoc dicimus quod hoc nomen principium ponitur in designatione solius spirationis ; unum vero notat singularitatem circa illam spirationem, ut sit sensus : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, id est una spiratione spirant Spiritum Sanctum.Nec tamen dicimus quod Pater et Filius sint unus spirans, ne una persona spirans intelligatur ; nec unum spirans, ne deitas spirare intelligatur ; unus enim in masculino facit in personam, in neutro in essentiam. Sed dicimus quod Pater et Filius sunt spirantes, et duo spirantes, ut duo intelligatur substantive, spirantes adiective. Non tamen dicimus Patrem et Filium esse duo principia, vel principia, quamvis auctoritas dicat quod Spiritus Sanctus spiratur Patre et Filio auctoribus ; sed auctoribus ponitur ibi pro spirantibus.

74 Set queritur utrum Pater et Filius sint aliquod principium Spiritus Sancti.

Ad quod dicimus quod non ; sicut non concedimus Pater et Filius sunt aliquis Deus, quamvis sint unus Deus ; quia, ut supra dictum est, ubi non est pluralitas, non est particio. Ubi ergo non est pluralitas spirationis non habet locum nomen partitivum. Una sola est spiratio Patris et Filii qua spirant Spiritum Sanctum.

75 Queritur etiam utrum Pater et Filius sint idem principium Spiritus Sancti.

Quod negamus. Idem enim distributive ponitur ; unde si concederetur Pater et Filius sunt idem principium Spiritus Sancti, sensus esset : Pater est principium Spiritus Sancti quod est Filius ; quod falsum esse in sequentibus probatur.

Ad quod sic opponitur : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti ; ergo sunt idem principium Spiritus Sancti. Instantia : hec turba et illa sunt una turba ; ergo sunt eadem turba.

76 Queritur etiam utrum admittenda sit relatio ut dicitur : Pater est principium Spiritus Sancti quod est Filius, vel et illud est Filius ; vel idem.

Ad quod dicimus quod non ; quia cum hoc nomen principium ex parte predicati non faciat nisi in notam spirationis, relativum vero substantie non referat nisi personam, predicta locutio admittenda non est.

Similiter inficiam istam : Pater est principium Spiritus Sancti, et Filius

est aliud vel differens ; quia in huiusmodi locutione non solum differentia in spirante, verum etiam in spiratione insinuatur. Si vero dicitur Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti, ibi nullo modo relationem admittimus quia inconcinne fieret relatio per relativum substantie ad nomen quod inproprie ponitur et tantum in nota proprietatis.

77 Preterea queritur utrum ex parte subiecti admittendum sit principium Spiritus Sancti esse Patrem et Filium.

Quod quidam inficiantur dicentes quod hoc nomen principium ita tenetur adiective quod substantivari non potest, cum dicitur Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti, sicut hoc nomen albus ita adiective tenetur cum dicitur homo est albus, quod non potest teneri substantive.

Ipsi tamen, salva [reverentia][1] eorum, minus inconvenienter hoc dicunt, cum hoc nomen albus sit adiectivum voce et significatione, hoc nomen vero principium sola significatione ; et ideo ex parte subiecti substantive potest teneri ; sicut hoc nomen dominus. Cum et hoc nomen spirans possit teneri substantive ex parte subiecti ut dicitur spirans Spiritum Sanctum est Pater et Filius.

Sunt alii qui concedunt principium Spiritus Sancti esse Patrem et Filium. Quibus sic obicitur : in hac locutione hoc nomen principium ponitur vel in designatione spirationis vel in designatione spirantis sine designatione spirationis. Ergo de spiratione fit sermo. Ergo de ea est verum quod sit principium Spiritus[2] Sancti. Ergo quod sit spirans [Spiritum] Sanctum.

Eadem etiam ratione de deitate potest fieri sermo. Dicitur generans Filium est Pater.

Item cum hoc nomen principium pro qualitate significet spirationem, pro substantia spirantem, et ex parte predicati ponitur ad apponendum spirationem, ex parte subiecti debet poni ad supponendum spirantem.

Item cum hoc nomen principium secundum predictam significationem idem significet quod hoc nomen spirans, qua ratione hoc nomen principium supponit spirationem et hoc nomen spirans. Si vero in designatione persone, vel in designatione unius vel in desigantione plurium. Si in designatione unius, falsa est locutio. Si vero in designatione plurium collective tenetur terminus ; quod absurdum est dicere cum eadem ratione posset concedi : homo est Socrates et Plato.

Dicimus ergo quod hec circumlocutio principium Spiritus Sancti confuse sumitur, et fit suppositio vel pro Patre vel pro Filio, non pro utroque ; et ita principium Spiritus Sancti est Pater et non est Filius ; vel principium Spiritus Sancti est Filius et non est Pater ; non tamen principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, vel et Pater et Filius.

Dicimus ergo quod principium Spiritus Sancti est Pater, et idem non

1 reverentia *om* R 2 Spiritum *om.* R.

est Filius ; non tamen aliud principium Spiritus Sancti est Pater quam Filius, ne alia intelligatur spiratio sicut alius spirans.

78 Queritur ergo utrum concedendum est principium Spiritus Sancti Filius sicut Pater.

Quod sic videtur probari : sicut superius probatum est Deum non esse Filium.

Ad quod respondeo eo modo quo superius. Dicimus ergo quod principium Spiritus Sancti est Pater et non est Filius ; vel est Pater vel Filius. Non tamen verum est principium Spiritus Sancti non esse Patrem. Possumus tamen secure concedere quod principium Spiritus Sancti non est Pater.

79 Post hoc inquirendum est utrum aliquid predicatur hoc termino innascibilis, vel hoc termino ingenitus.

Quod aliqua proprietas predicatur hoc termino innascibilis sic probatur.

Auctoritas. Hylarius[a] ait enim in iiij° libro de trinitate : est unus ab uno, ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.

Item Augustinus[b] ait in quinto libro de trinitate : non est hoc dicere ingenitum quod est Patrem dicere, quia et si Filium genuisset nichil pro[hiberet] eum[1] dicere ingenitum. Non ergo ideo dicitur Pater quia ingenitus. Ideo quia cum de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est qua intelligitur genitor, alia qua ingenitus ; genitor enim dicitur ad genitum, id est Filium.

Rationibus videtur idem probari.

Si Pater differt a Filio in eo quod est innascibilis... est innascibilis. Ergo aliqua proprietas predicatur hoc termino...

Item si ulla proprietas predicatur de Patre hoc termino innascibilis, eadem ratione Spiritus Sanctus posset dici innas[cibilis] quam Pater.

Item in naturalibus cum dicitur hoc animal est irrationale[2], quamvis formam videtur habere hec locutio negationis, tamen ibi aliquid predicatur. A simili videtur cum dicitur Pater est innascibilis.

Item cum nascibilis et innascibilis sibi opponuntur, et nascibilis aliquam predicet proprietatem, similiter et hoc nomen innascibilis.

E contrario videtur quod nichil predicatur hiis terminis innascibilis, ingenitus.

Unde Augustinus[c] ait cum ingenitus dicitur, non quid sit sed quid non sit dicitur.

1 nichil pro.... eum R 2 irrationale] rationale R.

---

a Hilarius, *De Trinitate*, IV n. 15 (*P. L.*, 10, 108). b August., *De Trinitate*, V. c. 6 (*P. L.*, 42, 914) c August., *De Trinitate*, V c. 6 n. 7 (*P. L.*, 42, 915).

Hoc exemplis planum faciendum est[a]. Quod dicitur ingenitus hic ostenditur quod non sit terminus.

Consequenter idem Augustinus[b] ait : ergo iam tantum ingenitum dicas, set et non genitum, quod tantum valet. Numquid ergo aliud dicimus quam non Filium.

Item si innascibilitas est proprietas Patris vel est paternitas vel alia proprietas. Si est paternitas, ergo esse Patrem est esse innascibilem et e converso. Item si innascibilitas est paternitas, Pater dicitur innascibilis relate ad Filium. Item alia proprietas esse non potest quam Patrem esse.

Innascibilis nichil aliud est quam non esse ab alio. Sed Patrem non esse ab alio nichil ponit set potius removet ; et ita potius negative quam positive intelligendum est Patrem esse innascibilem.

Item si innascibilitas est relativa proprietas Patris, ea Pater refertur ad Filium et ad Spiritum Sanctum. Ergo ea habet conrelationem. Si Filio est conrelatio illa, habet duas conrelationes ; paternitatem et innascibilitatem, quod est impossibile. Vel alia proprietas nascibilitas que habebit correlationem innascibilitatem, alia filiatio. Eodem modo ratiocinandum si dicitur referre ad Spiritum Sanctum.

Item qua ratione aliqua proprietas predicatur de Patre, quia non est ab aliquo et non predicatur aliqua de Spiritu Sancto quia non est ab alio per generationem ; eodem modo obviandum.

Si quis dixerit innascibilitatem esse proprietatem que consistit in hoc quod nomine innascibilis vel hoc nomine ingenitus nichil predicatur sed aliquid removetur, scilicet origo ; nascibilis ergo, innascibilis, genitus et ingenitus opponuntur ut affirmatio et negatio. Sed negatio plurium negativa quam positio positiva ; cum enim dico Filius est genitus tantum predicatur nativitas ; cum vero dicitur Pater est ingenitus removetur origo que est superior ad paternitatem et processionem ; et ideo solus Pater dicitur ingenitus.

Ieronimus tamen ullam vim constituens in hoc vocabulo ingenitus dicit Spiritum Sanctum esse ingenitum, id est non genitum ut sola nativitas removeatur.

Respondentes ergo auctoritatibus[1] Hilarii dicimus verba eius esse interpretanda in summa, non singillatim, ut sit sensus : est unus ab uno, ab ingenito genitus, etc., id est ita quod Pater est innascibilis, Filius vero natus.

Auctoritas vero Augustini sic exponenda est : alia notione ingenitus quam genitor, quia nativitate dicitur ingenitus, non positive set remotive. Hoc nomen enim ingenitus nativitatem insinuat ; nec receditur a relativo

1 auctoribus R.

---

a Id. *ibid.* b Id. *ibid.*

predicato cum ingenitus dicitur ; sicut enim genitus non ad se dicitur set quod ex genitore sit, ita cum dicitur ingenitus non ad se dicitur sed quod ex genitore [non] sit ostenditur. Utraque tamen relative dicitur. Set si relative dicitur, qua relatione refertur nisi nativitate quam removendo insinuat ; quia, ut ait Augustinus, sicut filius ad patrem et non filium ad non patrem refertur, ita genitus ad genitorem et non genitus ad non genitorem. A simili, ut ita liceat loqui, ingenitus ad ingenitorem. Set quis diceretur ingenitor nisi Filius vel Spiritus Sanctus.

Sed si hoc diceretur, que proprietas predicaretur hoc termino ingenito nisi nativitas vel alia. Solutio ; sola[1] generatio removeretur. A simili hoc termino ingenitus non predicatur aliqua proprietas, set nativitas removetur.

Ad primam rationem respondetur quod non Pater proprie differt a Filio in eo quod innascibilis, nisi differre ponitur pro non esse id est in eo quod est innascibilis perpenditur non esse Filius. Et ideo non provenit questio ; velut si dicerem hoc enunciabile in eo quod est falsum differt a vero ; ergo aliqua proprietate est falsum.

Secunde obiectioni data est solutio, quia plus removetur hoc termino innascibilis quam ponitur hoc termino nascibilis.

Tertia oppositio sumpta ex similitudine non valet ; quia in naturalibus penuria cogit nomen privatorium poni positive ad nominandum varias differentias ; in theologicis vero minine.

Quarta opinio non valet, cum et hoc : Petrus est homo, Petrus non est homo, opponitur ut affirmatio et negatio, non tamen ista aliquid predicatur Petrus non est homo, sed potius negatur.

Sed quid est quod dicitur ab Augustino[a] quod nichil aliud est ingenitus quam non genitus, nisi quod in hoc nomine ingenitus intelligitur non genitus ; aliud tamen removetur per ingenitus, aliud per genitus.

[Tract. IV]

80 Pertractatis hiis que de nominibus personalibus dicenda erant que personis appropriantur nomine et re ; agendum est de illis que appropriantur nomine et non re, ut hoc nomen potentia, sapientia, bonitas. Quamvis enim una sit potentia trium personarum, una sapientia, una bonitas, tamen nomen potentie appropriatur Patri et non res nominis ; similiter nomen sapientie Filio, nomen bonitatis Spiritui Sancto.

Duplici autem de causa appropriatur nomen potentie Patri : vel quia ita est potens quod non ab alio, Filius vero et Spiritus Sanctus ab eo ;

1 vel al. sol. sola R.

a Augustin., *De Trinitate*, V c. 7 (*P. L.*, 42, 915).

vel quia in naturalibus generationibus patres solent esse imbecilliores filiis, ne in eterna generatione ita putetur esse, Patri appropriatur nomen potentie.

Nomen vero sapientie Filio, vel quia procedit a Patre tamquam sapientia a mente, vel ne videtur minus sapiens Patre cum in naturalibus generationibus filii sint minus sapientes patribus.

Nomen vero bonitatis Spiritui Sancto vel quia est donum Patris et Filii in quo multiplex gratia confertur homini, quod est bonitatis signum ; vel quia spiritus est nomen tumoris, ne aliquis tumor superbie videtur esse in ipso, ei appropriatur nomen benignitatis vel bonitatis.

Similiter cum una sit omnipotentia Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc nomen tamen appropriatur Patri quia ipse a nullo, Filius vero et Spiritus Sanctus ab eo.

81 Set queritur quare dicitur omnipotens : utrum quia possit omnia vel non?

Non videtur autem dici omnipotens quia possit omnia. Quia multa sunt que non potest ; non enim potest peccare, non potest ambulare vel loqui, et huiusmodi.

Sed posse peccare non est posse, imo potius impotentie est. Preterea huiusmodi actiones ambulatio, locutio, non sunt aliene a potentia Dei ; quamvis enim non possit ambulare vel loqui vel huiusmodi, tamen Deus facit ut homo ambulet et loquatur et huiusmodi. In hoc ergo non detrahitur potentie Dei. Potest ergo omnia que decet eum posse.

Item, ideo dicitur omnipotens nec tamen vélle Augustinus[a] in Enchiridio quod dicitur omnipotens quia potest facere omnia que vult. Sed per hoc Augustinus non negavit quod Deus non possit omnia que competeret ei posse[1], sed per hoc insinuavit quod hoc est signum omnipotentie Dei quod nichil resistit eius voluntati[b].

Sed caute intelligendum est quod Deus dicitur posse quicquid vult. Si enim intelligas sic : Deus potest quicquid vult se posse, hoc convenit Petro, quia Petrus potest quicquid vult se posse. Sed sic intelligendum est : Deus potest quicquid vult, id est potest facere quicquid vult fieri ; et hoc signum omnipotentie Dei.

Videtur tamen posse probari quod nichil potest Deus nisi quod vult. Ait enim auctoritas[c] : illud solum non potest Deus quod non vult, et nichil vult quod non possit. Quicquid vult potest. Ergo e converso.

Ad hoc dicimus quod verba affectiva ut volo, cupio, exigunt infinitivum. Est ergo sensus : hoc solum non potest quod non vult, scilicet se posse.

1 item-posse *in marg.* R.

---

a Augustin., *Enchiridion*, c. 96 (*P. L.*, 40, 276) b cf. Rom. 9, 19 c Augustin., *De symbolo*, I, c. 1 (*P. L.*, 40, 627).

Item, idem velle Dei et posse Dei ; quicquid vult potest. Ergo e converso.

Ad hoc dicimus quod non omnino idem significant ; aliud enim consignificat velle, aliud posse ; quia Deum velle aliquid est aliquid esse eius auctoritate ; Deum vero posse, aliquid eius potentie subiacere. Vel instare possumus concedentes idem significari hoc modo : idem est Deo scire et prescire ; quicquid prescit, scit ; ergo e converso.

In omnibus illis argumentationibus in quibus exposita videtur inferri voluntas, fallacia est ex diversis consignificationibus.

Item cum dicitur omnia posse quia potest omnia que competunt eius potentie.

82 Queritur utrum possit omnia impossibilia. Et cum sit[1] impossibile album esse nigrum, utrum possit facere quod ens album sit nigrum.

Maior enim distantia fuit inter hominem et Deum, cum in ullo esset convenientia, quam inter album et nigrum inter que aliqua est convenientia, saltem in genere.

In contrarium sic obicitur ; si Deus posset facere quod album esset nigrum, posset facere ut in eo in quo esset albedo simul esset nigredo, et ita cum albedine esset proprietas destructiva albedinis ; et ita faceret Deus ut cum albedo esset non esset ; et ita esset causa constructiva et destructiva albedinis.

Ad quod dicimus quod Deus non posset facere ut duo contradictorie opposita simul essent vera, nec quod duo opposita predicarentur de eodem secundum idem ; potest tamen facere ut opposita predicantur de aliquo per unionem, gratia diversorum. Non potuit ergo facere sine aliqua unione quod Filius Dei esset homo, ut ita scilicet humanitas inesset Deo ut ulla esset facta unio humane nature ad divinam, ut scilicet nec corpus nec anima uniretur Verbo. Potuit vero esse homo, facta unione anime et corporis ad se et eorum ad Verbum, ut secundum aliud esset Deus, secundum aliud homo. A simili posset fieri ut quodam modo ineffabili res alba uniretur nigre ita quod res cui facta esset unio diceretur nigra gratia sui, et alba gratia unite ; et ita secundum aliud alba, secundum aliud nigra. Sed non potuit facere ut una et eadem res sine alterius unione ad se diceretur alba et nigra secundum idem.

83 Queritur etiam utrum enunciabilia negationis possint fieri a Deo.

Ad quod dicimus quod non ; quia negationum ulle cause[a] ; Deus autem causa est constructiva non peremptoria. Quia ergo negationes habent fieri per remotionem non per positionem, Deus auctor earum esse non

1 sit] possit R.

---

a Ps.-Dionysius, *De divinis nominibus* 1 (*P. L.*, 122, 1115).

potest. Ergo sicut quedam possibilia potest Deus, quedam non potest, sic quedam impossibilia potest, quedam impossibilia non potest. Illa autem impossibilia que non potest dicuntur impossibilia secundum superiores causas, quedam possibilia secundum inferiores causas. Possibile secundum inferiores causas est quod fit mediantibus inferioribus causis, vel quod fieri in consuetudine est ; ut quod homo graditur vel comedit, possibile secundum inferiores causas quia hoc fit mediantibus inferioribus causis. Animam vero creari vel incipere esse, dicitur esse possibile secundum inferiores causas non quia fiet ex inferioribus causis, sed quia hoc fieri consuetum et usitatum est. Et hoc simpliciter dicitur esse possibile et fieri secundum naturam, vel quia fit lege nature vel quia fit lege consuetudinis, que dicitur altera natura. Vel ideo creatio anime dicitur fieri secundum naturam, quia sicut in opere nature simile ex simili procreatur, ita in creatione anime simile ad simile creatur ; ita enim anima creata fuit quasi sigillis creandorum et quasi forma, ita corporalia creata materia creandorum ; unde legitur[a] : qui vivit in eternum creavit omnia simul, vel in materia quantum ad corporalia, vel in forma quantum ad spiritualia.

Illa vero dicuntur possibilia secundum superiores causas que possunt fieri Dei auctoritate, non tamen ministerio inferioris cause, ut asinam loqui, virginem parere. Hoc autem non dicitur simpliciter possibile sed possibile[1] secundum superiores causas.

Deus ergo potest talia facere, non tamen possibile est Deum talia facere. Si enim possibilitas refertur ad Deum, verum est ; si ad eventum. falsum est. Iste enim eventus : Deum facere asinam loqui, impossibile est quia nec in lege nature est ut hoc fiat, nec in consuetudine.

Sic tamen obicitur : hoc est possibile Deo, et Deus potest facere ; hoc ergo possibile est Deum hoc facere. Instantia : possibile est ut albo insit nigredo ; album potest esse nigrum ; ergo possibile est album esse nigrum. Impedit enim argumentationem fallacia compositionis et divisionis.

Quod autem impossibile sit Deum facere asinam Balaam loqui, sic probatur per impossibile : si Deus facit asinam loqui, asina loquitur. Sed possibile est Deum facere asinam loqui. Ergo possibile est asinam loqui.

Sunt tamen qui dicunt conclusionem non provenire, quia ex possibilitate determinata non sequitur possibilitas absoluta. Possibilitas autem determinata est que fit secundum superiores causas ; absoluta autem que fit secundum inferiores.

Conantur enim quidam asserere quod possibile est Deum facere hoc

1 sed imposs. secundum R.

---

a Eccli. 18, 1.

quia verum ; ergo potest. Sed hoc non videtur sequi ; quia verum quandoque largius se habet quam possibile. Verum enim se habet ad superiores causas et ad inferiores.

84 Sed queritur utrum possibile sit asinam Balaam loqui quando loquebatur.

Quod tunc esset impossibile, sic probatur : quia quando loquebatur nec inferioribus causis erat ut loqueretur, nec in consuetudine ; ergo impossibile erat.

Item, miraculose loquebatur ; ergo supra naturam ; ergo impossibile erat ut loqueretur.

E contrario probatur hoc esse possibile.

Quia si tunc poterat loqui, vel poterat potentia increata vel creata. Sed non increata ; ergo creata. Ergo tunc habebat potentiam loquendi.

Et nota quod in aliquibus miraculosis concedimus verum sine possibile, in quibusdam verum cum possibile. Ubi miraculum est in faciendo et in facto, nullo modo concedimus possibile, ut in asina que locuta est ; quia et miraculum fuit quod Deus fecit eam loqui et quod ipsa locuta est. Set quod Deus de isto qui non videt faciat videntem, impossibile est ; non tamen impossibile erit istum videre postquam redditus erit ei visus, quia tunc habebit ille potentiam videndi. Et ita per miraculum asina Balaam incepit loqui miraculose ; set iste cecus per miraculum incepit videre, sed non videre per miraculum ; imo videre naturaliter.

Sic tamen obicitur : isti per miraculum redditur visus ; ergo iste videbit per miraculum. Instantia : contingens est ut antix sit homo ; ergo antix contingenter erit homo. Sic iste per miraculum incipiet videre naturaliter, sed non per naturam incipiet videre. Similiter nec per naturam incipiet videre miraculose. Quia ergo miraculose redditur ei visus, et postquam videbit ex naturali potentia videbit.

Dicimus quod per miraculum incipiet videre naturaliter, ut hec circumlocutio per miraculum non determinet hoc verbum incipiet, hoc adverbium vero naturaliter, hoc verbum videbit.

85 Item queritur cum Deus possit facere omnia, utrum possibile sit Deum facere omnia.

Quia si possibile est Deum facere omnia, potest esse verum quod Deus faciat duo contradictorie opposita simul esse vera.

Ad hoc dicimus quod Deus potest facere omnia, non tamen hoc est possibile ; divisa enim de re vera est, composita vero de Deo falsa ; sicut album potest esse nigrum, non tamen possibile est album esse nigrum. Impossibile est ergo Deum facere omnia que potest facere ; et ita necessarium est aliquid non fieri a Deo.

86 Item queritur cum Deus de albo potest facere nigrum et de trunco vitulum, quare dicat Ieronimus quod cum Deus possit facere omnia non potest de corrupta facere virginem.

Videtur enim quod de corrupta possit facere virginem. Potest enim corruptam redigere in cinerem et tunc conflare et ita facere virginem.

Hoc tamen sic interpretari possumus : non potest facere de corrupta virginem, id est non potest facere quin corrupta sit corrupta, cum iam sit necessarium ipsam fieri corruptam ; vel non potest de corrupta facere virginem, quod ens corrupta sit virgo.

87 Item queritur utrum potuerit Deus ea que fecit meliora fecisse quam fecerit.

Si non potuit meliora facere, infirmus fuit ; si potuit et non fecit, fuit invidus.

Ad hoc dicimus quod Deus non potuit facere melius, sed tamen meliora, ut melius ad modum faciendi, meliora ad naturam facti [referatur] ; non enim potuit habere meliorem modum in faciendo, sed meliora potuit conferre facto. Non tamen si non contulit ideo invidus fuit ; non enim si paterfamilias non confert omnia que habet heredi suo ideo invidus est, cum ei conferat ea que scit ei expedire. Similiter Deus cum rei conferat expedientia si non conferat omnia que potest non ideo invidus est ; quia quare subtrahat, ille novit qui subtrahit. Similiter cum non faciat omnia que potest, invidus non est.

88 Item sic videtur probari posse quod Deus quicquid potest facere facit.

Deus non potest aliquid facere nisi quod exigit eius iusticia. Set eius iusticia[1] non exigit ut faciat nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

Ad hoc dicimus quod duplex potest esse intelligentia cum dicitur Deus non potest aliquid facere nisi quod iusticia eius exigit fieri, id est nisi illud quod si fieret iustitie eius competeret ; vel nisi quod iusta voluntas eius exigit. Et ideo secundum unam intelligentiam verum, secundum alteram falsum.

Quod autem iusticia Dei dici possit iusta eius voluntas, ostendit Augustinus, super illum locum Geneseos[a] ubi angelus loquitur in persona Domini dicentis : non possum quicquam facere donec illo introeas. Ait enim Augustinus[b] : non posse se dixit quod sine dubio poterat quidem sed non volebat, et illa noluntas iusta erat.

Item sic obicitur : non potest facere nisi quod debet facere. Non autem debet facere nisi quod facit. Si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet. Si vero facit omne quod debet, non potest facere nisi quod debet.

1 set eius iusticia, *bis* R. *prima vice exp.*

---

a Gen. 19, 22. b AUGUST., *Liber I contra Gaudentium*, c. 30, n. 35 (*P. L.*, 43, 727).

Ad hoc dicimus quod hoc verbum « debet » multiplicem habet intelligentiam ; dicitur enim debet pro tenetur, et secundum hoc debere non cadit in Deum, et inconvenienter dicitur Deus non potest facere nisi quod debet ; nisi forte dicamus Deum teneri ratione promissi. Hoc tamen si diceretur nullam importaret in Deo violentiam. Dicimus enim quod ullum vocabulum quod innuat defectum vel violentiam vel obnoxietatem dicitur de Deo. Non dicimus Deum aliquid noluisse, nisi noluisse sumitur pro non voluisse. Eadem ratione nichil Deo displicere, nichil Deum oportere facere, quia nec voluntas nec debitum, nec oportunitas, nec displicentia, nec necessitas, nec indigentia cadit in Deum.

Debere etiam ponitur pro congruere ; unde dicimus Deum debere facere bonum, id est Deo convenire. Et secundum hoc verum est Deum non posse facere nisi quod debet facere, id est nisi quod congruit ei facere si facit.

Cum autem assumitur : non debet facere nisi quod facit, duplex potest esse intelligentia ; quia si sic intelligatur : si faceret aliqua que non facit, non competeret sue iusticie, falsum est. Si vero sic : non debet facere nisi quod facit, id est sua recta voluntas non exigit ut faciat nisi quod facit, verum est.

Item, vel debet dimittere quod dimittit ne faciat, vel non debet. Si non debet, non recte dimittit ; si vero debet dimittere, ergo non debet facere, ergo non debet eum facere, ergo non oportet ; et sic non potest facere.

Ad hec secundum predicta respondendum est.

Item, nichil facit Deus vel dimittit nisi iusta et rationabili causa, circa quam vel contra quam nichil facere vel omittere potest. Videtur ergo quod non potest facere quod dimittit secundum illam rationabilem causam, nec dimittere quod facit secundum eamdem.

Ad hoc dicimus quod causa rationabili, id est sua recta volontate, dimittit quod dimittit et facit quod facit ; et tamen si aliquid faceret quod dimittit vel aliquid dimitteret eorum que facit, non hoc fieret citra vel contra illam rationabilem causam ; quia si aliquid omitteret vel faceret, illud exigeret illa rationabilis causa.

Item non potest facere nisi quod ratio illa exigit eum facere. Sed ratio non exigit aliquid fieri nisi quod facit ; ideo non potest[1] facere nisi quod facit.

Ad hoc respondemus quod in prima duplex est intellectus : si enim sic intelligas : non potest facere nisi quod ratio exigit eum facere, id est nisi id quod si fieret rationabile esset, verum est. Si vero intelligas : non potest facere nisi quod ratio exigit eum facere, id est quod rationabilis eius voluntas exigit, falsum est.

89 Item queritur utrum Deus possit quicquid potuit.

Quod non, sic probatur : Deus potuit mundum creare et idem non potest.

1 ideo non potest *in marg.* R.

Ergo potuit aliquid quod non potest. Similiter de aliis ratiocinandum est.

Ad quod dicimus quod quicquid potuit potest. Sed hoc verbum « potest » ad similitudinem verbi affectivi exigit infinitum modum ; et ita multiplex potest esse intelligentia secundum adiectionem diversorum infinitivorum. Possumus enim sic intelligere : quicquid potuit facere potest facere ; quod falsum est. Vel sic : quicquid potuit facere potest facere vel fecisse ; verum est, quia circa quamcumque vertebatur eius potentia ut esset vel fuisset, circa eamdem vertitur potentia ut sit ; scilicet ut facta sit ; et ita quicquid potuit potest.

Si vero quis sic intellexerit : sed potuit creare mundum, ergo potest creare, non sequitur. Sed si sic inferret : ergo idem potest, ut idem referat mundi creationem, verum est, non ipsum eventum, quia illam creationem mundi potest non facere sed fecisse.

Vel si sic inferat : ergo potest mundum creasse, verum est. Id autem non est concedendum. Deum posse creare mundum, quamvis potuerit ; quod preter identitatem potentie implicatur revocatio fluxus temporis, ut tempus revocari possit quod transiit ; sicut cum dico : quicquid scit Socrates, scit anima Socratis, solam implicat scientiam ; sed cum additur : sed Socrates scit facere sotulares, ergo anima eius, preter hoc implicatur usus scientie qui anime convenire non potest. A simili, cum dicitur : quicquid potuit Deus potest, innuitur quod quicquid fuit subiectum potentie est subditum potentie ; set cum assumitur : set potuit creare, cum potentia implicatur talis usus ut sic possit ; et ideo non provenit conclusio.

Sunt tamen qui concedunt quod Deus possit facere quod mundus non fuerit, et ita possit noviter creare mundum ; quia quod necessarium dicitur mundum fuisse, provenit ex fluxu temporis quod irrevocabile est ; quod enim factum est non potest non fieri. Talis autem necessitas que provenit ex fluxu temporis obnoxia est divine potentie ut illam possit mutare si velit. E contra dicimus quod Deus mutare non potest quod transiit ; quia si hoc faceret, sue ordinationi et voluntati obviaret ; cum enim voluerit mundum fuisse, si modo vellet eum nunquam fuisse iret contra suam voluntatem, quod absit.

Possumus tamen dicere quod quicquid potuit facere, potest facere ; et ita potest creare mundum, quia posset in nichilum reducere et tunc conflare, et ita modo potest creare mundum. Sed non potest creare modo mundum.

Si autem quis sic instet : sed potuit facere ut mundus nunquam esset ; ergo potest facere ut mundus nunquam fuerit ; non sequitur. Hoc enim posse facere non est posse facere aliquid, quod potius pertinet ad destructionem quam ad facturam.

90 Item queritur utrum Deus ab eterno potuit facere mundum. Et si ab eterno potuit facere mundum, utrum potuerit ab eterno facere mundum.

Dicimus quod ab eterno potuit facere mundum, quia ab eterno habuit potentiam faciendi mundum. Sed non potuit ab eterno creare mundum, quia non potuit eternaliter creare mundum, nec potuit facere ut creatio mundi esset eterna ; quia si creatio mundi esset eterna, mundus esset eternus, quia quam cito creatio mundi, et mundus.

Sic tamen obicitur : quicquid Deus potuit facere in tempore, potuit facere aliquando ; et e converso. Sed quicquid ab eterno potuit facere, in tempore potuit facere, et e converso. Ergo quicquid potuit ab eterno facere, potuit in tempore facere ; vel e converso.

Item sic : vel potuit in tempore facere quod non potuit facere antequam tempus esset. Sed nichil in tempore potuit facere quod ab eterno non potuit facere. Ergo nichil potuit facere in tempore quod non potuerit facere ab eterno. Non sequitur. Impedit enim fallacia amphibolie vel fallacia compositionis et divisionis. Potest enim hec circumlocutio « ab eterno » esse determinativa huius verbi potuit ; et secundum hoc verum est ; vel huiusmodi verbi facere, et secundum hoc falsum est.

Instantia ad utrumque ; posito quod Socrates singulis momentis alterabitur secundum colorem, cum primo diversis coloribus fuit coloratus, qualicumque colore Socrates fuit coloratus aliquo tempore erit coloratus aliquando ; et e converso , qualicumque colore fuit coloratus duorum momentorum utroque erit coloratus. Ergo vel qualicumque colore fuit coloratus aliquo tempore erit coloratus duorum momentorum utroque, vel e converso.

Item, Deus ab eterno potuit creare ; ergo ab eterno potuit eius esse creatio ; ergo creatio eius potuit esse ab eterno; ergo creatio eius potuit esse eterna. Concedimus quod ab eterno potuit esse eius creatio, ut possibilitas referatur ad eventum, non ad rem eventus. Non tamen concedimus quod creatio eius potuit esse ab eterno ; sicut Antichristus modo potest esse, sed non potest esse modo.

Sed nonne, ut ita loquar, creatio creans, id est potentia Dei creans, potuit esse ab eterno? Ad hoc dicimus quod potentia creandi fuit ab eterno, non tamen creatio, quia in hoc nomine potentia implicatur effectus ; sicut non concedimus quod Deus de misericordia aliquem dampnet ; tamen de potentia miserandi dampnat, quia cum potentia implicatur effectus.

91 Queritur utrum Christus ab eterno potuit mori.

Et quod ab eterno potuerit mori sic probatur : ab eterno potuit esse homo ; ergo mortalis ; ergo mori.

Item ab eterno potuit sibi unire corpus et animam, et animam unire suo corpori. Eadem ratione separare ; et ita mori.

Instantia sic : ab eterno potuit mori ; ergo ab eterno fuit mortalis. Vel sic ; ab eterno potuit mori, ergo ab eterno habuit potentiam moriendi. Sed potentia moriendi quid est nisi infirmitas qua aliquis pronus est ad mortem?

Dicimus quod Christus ab eterno potuit esse homo, quia ibi notatur potentia divina qua potuit assumere humanam naturam ; non tamen potuit mori, quia hic non implicatur divina potentia sed potius impotentia. Et tamen concedimus quod ab eterno potuit esse mortalis. Hic enim insinuatur potentia, non infirmitas ; posse enim esse mortalem non est posse mori, sed posse posse mori; hoc autem non est impotentia sed potentia.

Si quis autem sic arguetur : impossibile est Christum fuisse mortalem et non fuisse moriturum et e converso, impossibile est Christum ab eterno potuisse mori et non ab eterno potuisse esse mortalem ; ergo e converso : Instantia : quacumque die fuit verum Cesarem esse gressibilem fuit verum ipsum esse gressurum, et e converso quacumque die potuit gradi potuit esse gressibilis ; ergo e converso. Sicut ergo non concedimus : Deus potest gradi, quia preter potentiam divinam implicatur potentia gradiendi, similiter cum dicitur iste claudus potest gradi, cum potentia implicatur facilitas ; et ideo negandum ; tamen ipse potest esse gressibilis.

Similiter non concedimus quod ante incarnationem Filii Dei potuerit mori, quia ut dictum est cum potentia implicatur infirmitas ; similiter non concedimus quod ante incarnationem potuerit deponere animam, quia cum potentia implicatur quod secundum humanam naturam quam haberet hoc posset.

92 Preterea queritur utrum quicquid potest Pater possit Filius.

Quod non, sic videtur posse probari : Pater potest generare, quod non potest Filius.

Ad quod dicimus quod hac universitate : quicquid potest Pater, non comprehenduntur nisi inferiora opera, ut sit sensus : quicquid potest operari Pater, potest operari Filius. Set Patrem posse generare non est Patrem posse operari, nec posse aliquid, sed potius esse ad aliquid.

Unde sic instandum : iste scit facere sotulares, et anima eius non scit facere sotulares ; ergo non quicquid scit iste scit anima eius.

Item quamcumque potentiam habet Pater, habet Filius. Set Pater habet potentiam generandi ; ergo Filius. Quod non concedimus, quia duo implicantur cum dicitur potentia generandi : potentia scilicet et generatio. Posset tamen concedi, si usus haberet, gerundivo resoluto in sensum passivum ; habet enim Filius potentiam generandi, id est ut generetur ; qua enim potentia potest Pater generare, potest Filius generari.

Similiter posse gignere est posse Patris, et idem est Filii. Non tamen posse gignere est Filii, sicut scientia faciendi sotulares est huius et eadem est anime ; non tamen scientia faciendi sotulares est anime.

Similiter potentia generandi est in Patre, et illa est in Filio ; non tamen potentia generandi est in Filio. Et quia duo proponuntur ut unum, cum dicitur potentia generandi est in Filio, non simpliciter concedendum potentia generandi est in Filio, nec simpliciter negandum, ut dicitur potentia generandi non est in Filio. Hec tamen absolute concedenda : non potentia generandi est in Filio.Posset tamen sane concedi : potentia

generandi non est in Filio, ut esset sensus : non habet potentiam ad generandum.

93 Item queritur quo Pater sit potens generare, natura an notione? Si notione, ergo potius paternitate quam alia ; ergo paternitate est potens, quia quo est potens generare, eo est potens.

Item si natura est potens generare, cum generet natura generat. Set si natura generat, natura est generans ; et ita est Pater natura, cum e converso dicat auctoritas quod non eo est Pater quo Deus.

Ad quod dicimus quod Pater natura est potens generare paternitate ; nec notione est potens, nec natura generat ; sicut iste non gressu est potens gradi sed gressibilitate est potens et gressu graditur.

Ergo predicta argumentatio hec potest dari. Instantia : iste gressibilitate potest gradi et graditur ; ergo gressibilitate graditur.

94 Item queritur quid predicatur in hac propositione : Pater est potens generare?

Ad quod dicimus quod divina usia predicatur, relatio compredicatur ; et ideo non sequitur quod quamvis dicatur secundum substantiam, quod predicatur de tribus sigillatim et de tribus in summa.

95 Expeditis hiis que de potentia dicenda erant, restat agendum de voluntate que est eadem cum potentia.

Queritur ergo utrum contra voluntatem Dei aliquid possit fieri.

Quod non, et auctoritatibus et rationibus probatur.

Ait enim auctoritas[a] : voluntati eius quis resistit ; et alibi[b] : omnia quecumque voluit fecit.

Item gentilis philosophus Mercurius[c] ait : voluntatem[1] eius comitatur effectus.

Rationibus sic : si Deus aliquid vellet quod non fieret, in aliquo impotens esset, et ita non esset omnipotens.

Item Deum aliquid velle nichil aliud est quam aliquid existere Dei auctoritate. Ergo si aliquid posset fieri contra Dei voluntatem, posset fieri ut aliquid esset Dei auctoritate et idem non esset.

E contra sic : Deus vult omnes homines salvos fieri[d], et non omnis homo salvus fit ; ergo aliquid fit contra voluntatem Dei.

Item dicit auctoritas[e] : quociens volui congregare filios tuos quemadmodum gallinea congregat pullos suos sub alas et noluisti. Videtur ergo quod Deus aliquid voluit quod illi noluerunt, et ita quod non fecerunt ; et sic aliquid factum est contra voluntatem Dei.

1 voluntate R.

---

a Rom. 9, 19. b Ps. 113, 3. c Hermes Trismegistus, *Asclepius* 8 (Belles-Lettres 306, 18). d I Tim. 2, 4. e Matt. 23, 39.

Rationibus sic : quicquid Deus precipit vult fieri ; ergo quicquid prohibet vult non fieri. Sed prohibet mala fieri. Ergo vult mala non fieri. Sed mala fiunt. Ergo contra voluntatem eius.

Item aliquid fit contra Deum ; ergo contra voluntatem eius, cum idem sit Deus et voluntas eius.

Ad quod dicimus quod voluntas Dei multipliciter sumitur : aliquando voluntas Dei dicitur eius auctoritas, et ita eum aliquid velle nichil aliud est quam aliquid eius auctoritate existere. Per quamdam autem metaphoram operatio eius dicitur voluntas, quia opus solet esse signum voluntatis operantis. Ergo cum dicitur Deus vult hoc, divina usia predicatur et compredicatur effectus in re. Contra hanc voluntatem nichil fit ut dictum est. Volitum etiam id est id quod subiacet voluntati Dei, dicitur voluntas ; et contra hanc voluntatem aliquid [non] fit ; quod enim aliquid subiaceat voluntati Dei et non fiat impossibile est. Item voluntas dicitur consilium ; unde dicitur vult omnem hominem salvum fieri, id est consulit. Et contra hanc voluntatem multa fiunt ; multa enim consulit Deus que non fiunt.

Vel sic potest exponi ut sit accommoda universitas : vult omnem hominem salvum fieri, id est nullus salvabitur qui non salvetur eius voluntate ; sicut et illud exponitur[a] : illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, id est nullus veniens in hunc mundum illuminatur quin[1] ab eo illuminetur.

Similiter potest exponi quod dictum est : quociens volui, etc. id est consilium quod fit signum voluntatis. Vel sic exponi potest ut volui referatur ad eos qui congregati sunt, noluisti ad eos qui congregari noluerunt. Qui modus loquendi sepe reperitur in sacra pagina, sicut legitur in Jeremia quod omnis populus voluit eum lapidare et omnis populus voluit eum liberare ; ut de[2] aliis et de aliis intelligatur.

Voluntas etiam dicitur permissio, secundum quod Deus dicitur velle mala, id est permittere. Unde non est malum in civitate quod non facit Deus[b], id est permittat ; eadem ratione quod non velit. Contra hanc voluntatem nichil fit ; quia ut aliquid subiaceat permissioni Dei et non fiat est impossibile, quia non diceretur Deus aliquid permittere nisi verum esset illud esse.

Preterea non sequitur quod si Deus aliquid prohibeat quod velit illud non fieri ; sed quia non velit illud fieri. Dicimus etiam quod non sequitur quod sic[3] aliquid fit contra Deum ; quia aliquid fieri contra Deum est aliquid fieri quod non placeat Deo ; sed aliquid fieri contra Dei voluntatem est aliquid fieri quod Deus vult non fieri.

1 quin] qui R 2 ut de] unde R 3 sic] si R.

---

a Jo. 1, 9. b Amos 3, 6.

96 Sed queritur cum Deus permittat malum utrum sua auctoritate permittat, et ita voluntate que ipse est?

Ad quod dicimus quod ulla permittit, quia non dicitur permittere positive sed potius remotive, ut sit sensus : Deus permittit mala fieri, id est non impedit quin fiant.

Quatuor enim modis dicitur aliquid permitti : dicitur enim quid permitti, id est non puniri ; unde Moises dicitur permisisse Iudeis ut repudiarent uxores[a], id est non punisse repudiantes. Dicitur etiam aliquid permitti, id est non prohiberi ; unde super illum locum psalmi : irascimini et nolite peccare[b], dicit glossa[c] quod necessitatis est permittit, id est non prohibet. Dicitur etiam aliquid permitti, id est indulgeri ; unde dicitur quod dominus papa permittit alicui comedere carnes in quadragesima. Aliquando dicitur aliquid permitti, id est non impediri, ut supra dictum est.

Item Deus non vult mala fieri et mala fiunt ; ergo contra voluntatem eius. Ad quod dicimus : si « non vult » accipitur pro una dictione, falsa est propositio ; noluntas vel nolle ut supra dictum est, non cadit in Deum ; nichil enim Deus noluit sed multa non voluit. Si vero due sunt dictiones, vera est propositio. Et tamen non sequitur illatio. Unde sic instare possumus : ego non volo esse regem in Francia, quia nec scio eum esse in Francia ; et rex est in Francia ; ergo contra voluntatem meam est in Francia.

Dicimus ergo quod Deus non vult mala fieri, nec vult mala non fieri. Nulla ergo fiunt contra Dei voluntatem, sed multa preter.

97 Videtur tamen posse probari quod Deus vult mala fieri, sic : Deus vult istum digne puniri, quia pro meritis. Ergo vult istum esse dignum punitione. Ergo vult istum habere meritum pene. Ergo vult istum habere peccatum.

Ad quod dicimus quod non sequitur quod si velit istum digne puniri quod velit eum esse dignum pena. Cum enim dico Deus vult istum digne puniri, voluntas intenditur circa punitionem. Sed cum dicitur vult istum esse dignum pena, circa meritum pene. Non sequitur quod si Deus velit antecedens, quod velit consequens.

98 Item queritur utrum Deus velit quicquid voluit.

Quod non, sic videtur posse probari : multa voluit fieri que non vult fieri. Ergo non vult quicquid voluit.

Ad quod dicimus quod verbum voluntarium exigit infinitivum ; et ideo varius potest esse intellectus cum dicitur quicquid voluit vult. Si enim sic intelligas ; quicquid voluit esse vult esse, falsum est. Si vero sic : quicquid voluit esse vult fuisse, verum est. Simpliciter tamen concedendum est quod quicquid voluit vult, quia quicquid fuit subiectum

a Matt. 19, 8. b Ps. 4, 5. c *Glossa ordin.* (*P. L.*, 113, 849).

voluntati eius, est subiectum eidem voluntati. Alio modo, vel ut sit vel ut fuerit.

Si quis vero sic instet : aliquid voluit esse quod non vult esse ; ergo non quicquid voluit vult, recurrendum est ad instantiam qua supra usi sumus ad refellendum argumentum de potentia.

99 Item queritur utrum mutetur Dei voluntas.

Quod videtur sic posse probari : aliquid voluit fieri quod non vult fieri ; ergo voluntas Dei mutata est.

Dicimus quod voluntas, id est volitum, mutata est ; sed voluntas que Deus, immutabilis manet. Sepe enim fit mutatio in creatura, non tamen in creatore ; sicut cum Deus incipit esse refugium, huiusmodi mutatio fit in isto non in Deo.

100 Post hoc agendum est de scientia, cuius nomen quamvis Filio approprietur tamen tres persone sunt una scientia.

De scientia Dei primo queritur utrum possit augeri vel minui.

Quod possit augeri sic probatur : potest plura scire esse quam sciat ; et ita potest plura scire quam sciat.

Item, idem est voluntas Dei et scientia ; et potest plura velle quam velit ; ergo scire.

E contra videtur posse probari et quod non possit plura scire quam sciat ; quia infinita est eius scientia et infinita subiacent eius scientie. Ergo non plura potest scire quam sciat.

Item omnia impossibilia in notitia Dei sunt et omnia possibilia ; et ita omnia subiacent scientie Dei que possunt esse vel non esse.

Item Deus non potest aliquid de quo non habeat scientiam[1] ; ergo non potest plura scire quam sciat.

Item cum scientia proprie vertatur circa enunciabilia, si Deus incipit scire unum contradictorie oppositorum, desinit scire oppositum, et ita non potest plura scire quam sciat.

Solutio. Sicut de aliis verbis dictum est, hoc verbum scire exigit infinitivum. Si ergo sic intelligas : non potest scire plura esse quam sciat, falsum est. Si vero sic : non potest de pluribus habere scientiam quam habeat, verum est. Sunt tamen qui dicunt hoc esse verum de scitis complexis, non de scitis incomplexis, vocantes scita complexa enunciabilia, scita incomplexa res de quibus habetur scientia.

Si tamen simpliciter concederetur quod plura potest scire quam sciat, non inde proveniret quod scientia eius posset augeri vel minui, nisi scientia vocetur ipsa scita. Set ipsa scientia que Deus est augeri vel minui non potest ; eam enim augeri vel minui esset eam intendi vel remitti.

Eodem modo respondendum est si queratur quicquid scivit Deus scit, quo superius ubi tractatum est de voluntate et potentia.

1 scientiam] nec non potest aliquid de quo non habeat scientiam *add.* R.

101 Sequitur de prescientia.

Prescientia Dei secundum propriam acceptionem dicitur precognitio divina rerum futurarum tam bonarum quam malarum ; et secundum hanc acceptionem Deus prescit tam bona quam mala ; secundum quam potest dici quod predestinati sunt presciti.

Restringitur aliquando hoc nomen prescientia ad precognitionem malorum ; unde soli mali dicuntur presciti. Eadem autem est in significatione istorum nominum sciens, presciens. Tamen diversitas est in consignificatione. Temporis enim anticipatio consignificatur hoc termino presciens vel prescientia, que non consignificatur hoc termino sciens vel scientia. Unde quicquid prescit Deus scit, sed non e converso.

102 Set queritur utrum Deus in eternum erit presciens, sicut ab eterno est presciens.

Quod non semper erit presciens sic probatur : post diem iudicii ut dicit auctoritas, non erit tempus. Ergo nec rerum successio, et ita nichil erit futurum ; et sic in Deo non erit futuri precognitio ; et ita nec prescientia.

In contrarium probatur sic : in inferno apud dampnatos erit tempus, quia successio penarum, quia transitus erit de calore ignium ad algorem nivium. In sanctis etiam erit successio motuum in diligendo, et successio in laudando. Quorum futurorum precognitio erit in Deo.

Ad quod dicimus quod semper Deus erit presciens. Unde quod dicitur tempus [non] fore post diem iudicii, sic intelligendum id est talem varietatem qualis modo est, maxime apud sanctos.

103 Item queritur utrum alicuius rei Deus desinat esse prescius.

Quod sic probatur : Deus fuit huius rei prescius, et eiusdem non est prescius. Ergo desiit huius rei esse prescius.

In contrarium sic : hoc termino prescius cum dico desiit esse presciens huius rei, desiit esse sciens huius rei. Ad quod dicere possumus quod non sequitur quod si desierit esse presciens quod desierit esse sciens. Quia quamvis idem significatur, tamen aliud consignificatur hoc termino quam illo ; sicut idem significatur hiis duobus terminis homo, homines, tamen propter consignificationem non sequitur : Petrus non est homines, ergo non est homo. Desinere[1] enim habet vim negationis implicitam.

Vel possumus dicere quod duo proponuntur ut unum cum dicitur Deus desinit esse prescius, scilicet cum scientia anticipatio temporis. Et ideo non est danda ista responsio.

Si quis vero sic inferat : Deus fuit prescius huius rei et falsum est ipsum esse prescium, ergo desiit esse prescius : instantia : Petrus fuit et homo et albus ; falsum est Petrum esse et hominem et album ; ergo Petrus desiit esse et homo et albus.

104 Queritur etiam utrum prescientia potuerit non fuisse in Deo.

1 desine R.

Quod sic probatur : potuit esse ut nulla essent futura, et ita ut nulla subiacent prescientie Dei, et ita Deus potuit non esse prescius ; et sic etiam prescientia potuit non esse in Deo.

Ad quod dicimus quod prescientia est in Deo, et ipsa non potuit non esse in Deo, quia ipsa est divina usia. Nec ad hanc propositionem : prescientia potuit non esse in Deo, ita danda est responsio. Plura enim proponuntur, scilicet scientia cum temporis anticipatione. Impossibile autem fuit scientiam Dei non fuisse ; sed possibile fuit illam anticipationem non fuisse.

Possumus tamen dicere quod impossibile fuit prescientiam Dei non fuisse, sed possibile fuit ipsam non fuisse prescientiam, sicut possibile fuit creaturas non fuisse a creatore, tamen impossibile fuit creatorem non esse, sed possibile fuit ipsum non fuisse creatorem.

105 Queritur etiam utrum Deus possit incipere prescire aliquid.

Quod sic probatur : potest aliquid esse futurum quod non est futurum. Ergo potest aliquid prescire quod non prescit. Ergo potest incipere prescire aliquid.

Instantia : aliquis homo potest esse lecturus qui non est lecturus. Ergo aliquis homo potest incipere esse lecturus. Sicut ergo dicimus quod aliquis potest esse futurus non tamen potest incipere esse futurus, ita Deus potest prescire quod non prescivit, non tamen potest incipere prescire.

106 Preterea queritur utrum prescientia Dei sit causa futurorum vel e converso.

Quod prescientia sit causa futurorum sic probatur : si Deus aliquid prescivit, necesse est evenire ; et ita videtur prescientia rei inferre necessitatem et esse causa rei future.

Item ait Augustinus[a] : universas autem creaturas et corporales et spirituales non quia sunt ideo novit, sed ideo sunt quia novit.

Item[b] non hec que creata sunt sciuntur a Deo quia facta sunt ; potius ideo facta sunt quia immutabiliter ab eo sciuntur.

E contrario videtur posse probari quod futurum non est causa prescientie Dei. Nisi[1] enim aliquid esset futurum, Deus non presciret aliquid. Videtur ergo quod id quod futurum est sit causa prescientie Dei.

Origenes[c] etiam super epistolam ad Romanos ait : non propterea aliquid erit quia id scit Deus futurum, sed quia futurum est ideo scitur a Deo antequam fiat.

Predictis respondentes dicimus quod ullo modo futura sunt causa

1 nisi] non R.

---

a AUGUST., *De Trinitate*, XV, c. 13, n. 22 (*P. L.*, 42, 1076). b AUGUST., *De Trinitate*, VI c. 10 (*P. L.*, 42, 931 s). c ORIGENES, *Super epist. ad Rom.* lib. VII (*P. G.*, 14, 1126).

prescientie Dei vel prescientia Dei causa futurorum, nisi causam vocemus id sine quo non fit. Cum enim prescientia sit tam bonorum quam malorum, si esset causa futurorum esset causa malorum, et ita Deus esset actor malorum.

Unde auctoritas Origenis sic exponenda : quia futurum est ideo scitur a Deo, id est nisi esset futurum non sciretur a Deo, ut notetur comitantia non efficiens causa. Si autem nomine scientie notetur beneplacitum sive approbatio Dei, potest dici quod notitia Dei est causa existentie rei ; et secundum hoc forte accipi potest illud Augustini : ideo sunt quia novit, id est quia scienti placuit et quia sciens disposuit.

107 Post tractatum de prescientia sequitur de predestinatione. De qua attendendum est hoc ordine : primo videndum quid predestinatio ; secundo unde dicitur ; tertio quorum sit predestinatio ; quarto que differentia inter predestinationem et reprobationem.

Predestinatio est gratie preparatio. Videndum ergo quot modis dicitur gratia, et in qua acceptione hic tenetur.

Secundum propriam nominis significationem gratia potest dici omne[1] gratis datum ; unde et naturalia bona possunt dici gratia, quia gratis data sunt. Restringitur tamen circa supererogata que conferuntur homini supra naturalium plenitudinem, id est virtutes. Naturalia enim que debentur prime hominis conditioni quasi debita homini redduntur. Cetera vero que supererogantur competenter gratie nuncupantur.

Sed nota quod hoc nomen gratia aliquando positive, aliquando remotive tenetur : remotive cum dicitur : isti remittuntur peccata de gratia, id est sine meritis ; positive cum virtutes dicuntur gratie.

Item gratiarum alia est a spiritu et non in spiritu ; unde et donum Spiritus Sancti dicitur, quia a Sancto Spiritu est quod aliquis timet facere malum. Gratia a Spiritu et in Spiritu est virtus.

Cum ergo dicitur predestinatio est gratie preparatio, non solum intelligitur gratie iustificationis in presenti sed etiam gratie glorificationis in futuro, id est vita eterna ; quia non solummodo homo predestinatur ad presentem iustificationem, verum etiam ad futuram glorificationem.

Si in hoc nomine gratia intelligatur et gratia ad gratiam et gratia pro gratia.

Sed quomodo vita eterna dicitur gratia cum non gratis detur sed meritis nostris reddatur?

Ad hoc quidam dicunt quod dicitur gratia non quia gratis detur sed quia pro ea Deo grati[2] esse tenemur ; quod nichil est. Immo proprie dicitur gratia quia vera ratione merendi inspecta, nostris meritis non redditur sed potius gratis datur ; quia non sunt condigne passiones huius mundi

1 omne] quod *add.* R *exp.* 2 gratis R.

ad futuram gloriam que revelabitur in nobis[a] ; nec ex operibus que fecimus sed sola gratia salvi facti sumus. Deus etiam non coronat merita nostra set dona sua.

Quatuor enim concurrunt ad hoc quod sit vera ratio merendi : ut illius proprie qui agit opus sit ; ut apud alium mereatur, et ut ille maior sit apud quem meretur, et ut de indebito faciat debitum. Opus ergo malum proprie hominis est ; unde eo meretur penam eternam ; et apud alium, id est Deum qui maior est, et de indebito facit debitum. Bonum autem opus non proprie hominis est, set Dei est auctoritate, hominis vero administratione. Cum ergo opus bonum hominis non sit sed potius. Dei, quia non est volentis vel currentis sed potius miserentis Dei[b] ; homo enim est spiritus vadens in peccatum per se sed non rediens ad bonum per se, liquet quod homo non proprie dicitur mereri vitam eternam, sed solus Deus qui fuit Deus et homo potuit bonis mereri eam ; quia ex eo quod Deus erat eius opus bonum auctoritate, et secundum quod homo habebat alium maiorem se penes quem mereri poterat ; et ita nobis potuit mereri vitam eternam ; sed non sibi, quia cum a prima conceptione ei debetur vita eterna, non fecit de indebito debitum quantum ad se. Et secundum hoc vita eterna non redditur meritis nostris tamquam cause efficienti sed tanquam facienti.

Exsufflabimus ergo sanctorum merita, dicentes eos non meruisse vitam eternam? Absit. Meruerunt enim operibus suis vitam eternam non tamquam causa efficientie vel sufficientie, sed ad hoc faciente ut dicatur esse causa sine qua non.

Cum ergo dicitur gratie preparatio, utraque gratia intelligitur. Si enim tantum gratia iustificationis intelligeretur, posset dici Iudas esse predestinatus quia ad presentem gratiam fuit preparatus. Dicitur autem predestinatio quasi preordinatio a pre et destino, nas ; quod est deputo, tas. Destinare enim est aliquid alicui deputare ; et ita destinatio utriusque gratie deputatio id est collatio ; et ita predestinare est destinationem utriusque gratie et collationem preparare. Et ita per contrarium potest dici obstinatio utriusque gratie subtractio, et preobstinatio reprobatio. Hoc est enim reprobare, obstinationem ab eterno prescire.

Cum autem ita sumitur hoc nomen predestinatio, aliquando ita large sumitur ut dampnandi dicuntur predestinati, id est presciti. Aliquando etiam sumitur predestinatio pro preparatione presentis gratie ; unde Iudas dicitur fuisse predestinatus ad presentem iustititiam. Salvandorum autem proprie est predestinatio quibus ab eterno preparavit Deus utramque gratiam.

108 Solet queri utrum predestinatio sit Deus.

Quod autem Deus sit, sic probatur : predestinatio est aliquid. Ergo temporale vel eternum. Sed non temporale ; ergo eternum. Ergo Deus.

a Rom. 8, 18. b Rom. 9, 16.

Item predestinatio inferius est ad prescientiam. Ergo vel prescientia non est Deus, vel predestinatio est Deus.

Item Deus aliquo est predestinans. Ergo deitate vel alio. Sed non alio ; ergo deitate. Ergo vel nichil est predestinatio vel deitas est predestinatio.

E contra sic.

Cum predestinatio ad actionem pertineat, non videtur posse dici Deus predestinatio cum non possit dici actio.

Item cum predestinare et reprobare sint contraria et Deus sit tam predestinans quam reprobans, videtur quod non sit[1] predestinatio cum non sit reprobatio ; quia si posset dici predestinatio eadem ratione posset dici punitio.

Ad quod dicimus quod predestinatio non est Deus nisi principale sumitur pro sumpto, id est predestinans. Predestinatio enim est quedam relatio sive quidam respectus predestinantis ad predestinatum ; termini autem trium predicamentorum, ut dicit Boetius[a] in libro de trinitate, predicant de Deo id quod est Deus, ut spiritus, substantia, bonus, iustus, magnus, unus ; termini vero ceterorum predicamentorum non predicant de Deo id quod est Deus. Quamvis enim Deus dicitur esse sedens, non tamen dicitur esse sessio, quamvis agens non tamen actio. Similiter quamvis predestinans non tamen dicitur esse predestinatio. Ille enim terminus predestinare potius pertinet ad predicamentum actionis quam ad predicamentum qualitatis, predestinare enim est preordinare sive preparare.

Preterea dicimus quod predestinatio fuit ab eterno et est eterna, sed non est eternum, eadem dicentes de predestinatione que supra diximus de paternitate et filiatione et ceteris notionibus.

Quod autem infertur : Deus deitate est predestinans, ergo deitas est predestinatio, non sequitur ; quia et deitate est predestinans et predestinatione est predestinans, sicut Petrus et albedine est similis et similitudine est similis, non tamen albedo est similitudo.

109 Item queritur utrum predestinatum esse vel predestinatio sit bonum.

Bonum inquam est occasionaliter, quia est occasio iustificationis et eterne salutis. Non tamen dicimus quod sit aliquid bonum naturale vel gratuitum sicut ire ad ecclesiam dicitur aliquid bonum per consequens, non tamen aliquod bonorum.

109a Item queritur cum dico iste est predestinatus, utrum aliquid predicatur vel aliquid attribuatur.

Dicimus quod sive predestinatus ponitur in vi participii sive in vi nominis, nichil predicari vel attribui ; talis enim propositio formam

1 sit] reprobatio *add.* R *exp.*

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1252).

habet affirmationis sed non rem ; esse predestinatum enim nichil aliud est quam ab eterno[1] ad gratiam esse preparatum.

110 Preterea queritur utrum aliquid sit causa predestinationis.

Dicimus quod sola voluntas Dei. Voluntatis enim divine non est querenda causa quia ipsa est causa causalissima. Nec propter futura merita que videt in hominibus, istum eligit aut reprobat, sed de sola misericordia sua hunc eligit, illum vero de iudicio iusto quamvis occulto reprobat.

Ad huiusmodi autem questionem et multas alias que in sacra pagina proponuntur, nostra sunt suspiria ubi confugiendum est ad asilum christiane fidei, dicendo cum apostolo : O altitudo sapientie et scientie Dei, etc.[a].

111 Item queritur utrum necessarium sit illum esse predestinatum qui predestinatus est.

Si predestinatus est salvabitur. Si ergo necessarium est eum esse predestinatum, necessarium est eum salvari ; quia si aliquid sequitur ad aliud, et primum est necessarium, ultimum est necessarium.

Ad quod dicimus quod dicunt huiusmodi propositionem[2] : iste est predestinatus, quamvis videatur esse de preterito tamen spectat ad futurum. Predestinare enim ex consignificatione huius prepositionis « pre » notat temporis anticipationem, et ita spectat ad futurum.

Item a simili sic opponitur : si Christus aliquid dixit, eveniet. Set Christus dixit Petrum se negaturum. Sed necessarium fuit Christum hoc dixisse. Ergo necessarium fuit Petrum negaturum esse.

Secundum autem responsionem supradictam quidam sic solvunt per interemptionem. Negant enim assertionem, dicentes non esse necessarium Christum locutum fuisse. Que solutio nulla videtur ; quia quod factum non potest non fieri in Christo ; et ita necessarium est Christum enuntiasse.

Possumus autem sic solvere : necessitas aut persone aut nature[3]. Necessitas nature dicitur quod habet esse secundum causas inferiores ; necessitas persone que attenditur secundum statum persone, ut cum dicitur necessarium est hominem esse animal, ista est nature ; cum vero dicitur necessarium Christum non mentiri, ista est persone. Si ergo aliquid sequitur ad aliud necessitate nature et primum est necessarium necessitate nature, ultimum erit necessarium necessitate nature, ut cum dicitur : si Socrates est homo, Socrates est animal. Sed necessarium est Socratem esse homo ; ergo necessarium est Socratem esse animal.

Sed si aliquid sequitur ad aliud necessitate persone, et primum est

1 eternum R 2 propositiones R 3 necessitatur.a.persone.a.nature R.

---

a Rom. 11, 33.

necessarium aliqua necessitate, ultimum non erit necessarium necessitate nature ; verbi causa necessarium est illud evenire quod Christus dixit, necessitate quidem persone. Set cum assumitur : sed necessarium est Christum dixisse istud, est necessarium necessitate persone. Cum vero sequitur : ergo necessarium evenire, non provenit conclusio, quia istud non posset esse necessarium nisi necessitate nature.

A simili quando aliquid sequitur ad aliud secundum necessitatem determinatam, et primum est necessarium necessitate determinata, ultimum est necessarium necessitate absoluta ; ut si dicam : Socrates currit quando movetur ; Socrates currit ; sed necessarium est Socratem currere quando movetur ; ergo necessarium Socratem moveri.

Item sic obicitur : hoc est necessarium ; illud est possibile ; ergo hoc potest esse verum cum illo. Quod quidem verum est si in eandem legem cadant necessitas et possibilitas ; quia si aliquid est necessarium necessitate nature, reliquum possibile possibilitate nature ; sed non si alterum necessarium necessitate persone, reliquum possibile possibilitate nature. Vel dicas iuxta predictam opinionem, non esse necessarium Christum enunciasse, tamen aliquid protulisse et aliquam actionem in ipso fuisse ; sicut non est necessarium istum enunciasse qui ait : Antichristus qui erit albus leget, quia quod hac dicit potest non esse futurum.

Item sic opponitur : si aliquis est predestinatus, necesse est ipsum salvari. Non sequitur ; impedit enim fallacia compositionis et divisionis. Cum enim dicitur : si aliquis est predestinatus necesse est ipsum salvari, necessitas est consequenter dicti non consequentis, id est refertur ad totam consequentiam, non ad partem consequentie ; in conclusione autem refertur ad consequens et ideo non provenit conclusio. Instantia : impossibile est id quod est album esse nigrum. Sed aliquid est album. Ergo impossibile est illud esse nigrum.

112 Item queritur utrum predestinatio possit falli.

Quod possit falli sic probatur : subiectum divine predestinationis[1] potest non evenire. Ergo predestinatio potest falli. Non sequitur ; quia etsi aliter eveniret, Deus aliter preordinasset. Instantia : opus quod eleguanter factum est ex industria artificis potest deformari ; ergo industria artificis potest falli ; non sequitur ; quia illa deformatio ex industria artificis fieri potest.

Item predestinatio potest carere suo effectu ; ergo potest falli. Quod solvimus per interemptionem. Effectus enim predestinationis est predestinatum esse vel predestinare. Predestinationem ergo carere effectu esset predestinationem esse et nullum esse predestinatum.

Quod autem possit carere suo effectu sic probatur : ille qui est predestinatus potest non esse predestinatus ; ergo predestinatio potest carere

1 predistinatione R.

suo effectu. Instantia : illud quod est affectum albedine potest non esse affectum albedine ; ergo albedo potest carere suo effectu.

Item auctoritate probatur quod predestinatus non potest dampnari. Ait enim Augustinus[a] super illum locum Apocalipsis : tene quod habes ne alius accipiat coronam tuam : si alius non est accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus, nec[1] potest augeri vel minui.

E contra sic : quisquis non est predestinatus potest predestinari ; ergo potest esse de numero electorum ; ergo numerus electorum potest augeri ; similiter et minui.

Ad quod dicimus quod composita vera, divisa falsa. Quod enim aliquis sit numerus electorum et augeatur vel minuatur est impossibile. Potest tamen aliquis eligi qui non est electus ; non potest esse de numero eorum qui sunt electi. Hoc tamen sensu posset[2] dici quod aliquis non electus posset esse de numero electorum, id est posset eligi, et ita posset esse cum electis ut hoc numerus electorum non ponat set amplietur.

Item videtur posse probari quod qui scriptus est in libro vite non potest deleri de libro vite. Ait enim Augustinus[b] super illum locum : aut dimitte eis hanc noxam aut dele me de libro[3] vite, quod ratiocinatio sumenda est a consequenti, quasi dicat : aut dimittes eis hanc noxam aut delebis me de libro vite. Set certum est quod non delebis me de libro vite. Ergo dimittes eis hanc noxam. Si certum erat Moysi eum esse scriptum in libro vite, ergo sciebat quod non posset deleri a libro vite.

Ad quod dicimus quod certus erat vehementi opinione sed non vera certitudine. Preterea sciendum quod dupliciter dicitur quis scribi in libro vite ; aut per presentem iustitiam aut per predestinationem. Possibile ergo est aliquem per presentem iustitiam scriptum in libro vite deleri a libro vite per reprobationem ; sed impossibile est aliquem scriptum per predestinationem deleri. Scriptus tamen in libro vite potest deleri.

113 Sicut de predestinatione quesitum est, sic de reprobatione queritur utrum sit aliquid.

Et si aliquid est ab eterno est ; si ab eterno est, aut est Deus aut proprietas Dei. Set non Deus, absit enim ut Deus sit reprobatio. Ergo proprietas Dei. Videtur ergo Deus esse causa quare aliquid reprobetur ; a simili quare aliquis induretur.

Ad quod dicimus quod reprobatio nec est Deus nec proprietas Dei. Potius enim dicitur negative quam positive. Deus enim aliquem ab eterno reprobare est ab eterno non prescire alicui apponendam esse gratiam in tempore, cum ei tamen posset apponi. Sic enim dicitur Deus

1 nec *bis* R 2 posset *bis* R 3 de libro *bis* R.

---

a Apoc. 3, 11 ; AUGUST., *De correctione et gratia*, c. 13 (*P. L.*, 44, 940) b Exod. 32, 31 ; AUGUST., *Quaest. in Heptat.* q. 147 (*P. L.*, 34, 645).

aliquem indurare, non impertiendo malitiam sed non apponendo gratiam. Ita reprobare. Reprobatio igitur alicuius non est ex causa efficiente sed ex causa deficiente.

Contra, sic opponitur ; predestinare et reprobare sunt opposita. Aliquid predicatur hoc termino predestinare. Ergo aliquid predicatur hoc termino reprobare. Instantia : verum et falsum sunt opposita. Aliquid predicatur hoc termino verum ; ergo aliquid predicatur hoc termino falsum.

[Tract. V]

114 Preter supradictorum nominum appropriationem, sunt alia que appropriantur tribus personis, ut unitas, equalitas. Ait enim Augustinus[a] : in Patre unitas, in Filio equalitas, in Spiritu Sancto unitatis equalitatisque communitas.

Unitas ideo potius dicitur esse in Patre quam in Filio quia sicut unitas a nullo est et omnis numerus ab unitate, sic Pater a nullo et omnia a Patre. Sicut et unitas de se gignit seipsam, ita Pater de se gignit se alterum, id est Filium.

In Filio autem dicitur equalitas non alteritas esse; quia si diceretur alteritas esse in Filio videretur esse minor Patre. Ideo ergo dicitur equalitas ut et persone intelligatur pluralitas; nichil enim [sibi] equale est ; et essentie unitas. Ideo etiam equalitas potius dicitur esse in Filio quam in Spiritu Sancto, quia prima similitudo et equalitas occurrit in Filio ; quia etiam Filius per generationem procedit a Patre ; illud autem quod procedit ab alio per generationem magis est simile ei a quo procedit quam illud quod procedit et non per generationem.

Spiritus autem Sanctus ideo communitas dicitur unitatis et equalitatis sive connexio, quia communiter spiratur a Patre et Filio ; per quod predicatur communitas et connexio Patris et Filii.

Notandum autem quod hoc nomen unus multipliciter sumitur in sacra pagina. Aliquando enim ponitur exclusive, et maxime quando adiungitur huic nomini Deus immediate, ut cum dicitur unus Deus est, id est non plures. Aliquando predicat divinam usiam, ut si dicam Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unus omnipotens, ut unus teneatur substantive, omnipotens adiective. Aliquando ponitur pro inmutabilis ; secundum quod hoc nomen unus sumitur essentialiter potest illud intelligi : nunc sancte nobis Spiritus, unus Patri cum filio, id est unius essentie cum Patre et Filio. Sunt tamen qui corrigunt unum, ac si hoc nomen unus non posset poni essentialiter. Possum tamen dicere quod unus notat ibi unitatem spirationis, ut sit sensus : unus Patri cum Filio, id est una spiratione ab utroque procedens. Aliquando sumitur in designatione

a Augustin., *De doctrina christiana*, I, c. 5 (*P. L.*, 34, 21).

distinctionis, ut cum dicitur Pater est unus, Filius est alius. Ratione enim sequentis nominis partitivi ponitur hoc nomen unus distinctive. Si autem dicam Pater est unus, nullo addito, quamvis essentialiter posset teneri hoc nomen unus, tamen ratione subiecti termini magis se habet ad distinctionem.

115 Set queritur cum dicitur Pater est unus, Filius est alius, utrum aliquid predicetur in hac locutione vel non.

Sunt qui dicunt nichil predicari sed potius removeri, ut sit sensus : Pater est unus, Filius est alius, id est Pater et Filius non sunt idem.

Quibus sic obviandum : Filius aliquo est differens a Patre, ergo aliquo est alius a Patre. Eadem ratione Pater est aliquo distinctus a Filio ; et ita aliquo est unus.

Item si non alia ratione dicitur esse Filius a Patre [nisi] quia non est idem cum Patre, ut idem masculine teneatur, eadem ratione posset dici quod res que futura est sit alia a Patre, quia non est eadem cum Patre. A simili si hoc nomen unus tenetur ibi exclusive non tantum positive, posset dici Pater est duo, id est non tria.

Item cum dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres, nichil predicatur, cum tamen ibi predicari pluralitatem personarum sic probatur. Ait enim Boetius[a] in libro de trinitate : relatio multiplicat trinitatem, quare subintrat numerus.

Dicit etiam Johannes damascenus[b] quod tres ypostases differunt numero, et ita numerus est in trinitate qui videtur potius predicari hoc termino tres quam alio.

Item si tantum remotive dicitur Pater et Filius et Spiritus Sanctus esse tres, id est non unus, eadem ratione possint dici duo.

Item sicut Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt vere unum, ita vere tres ; et ita sicut est vera unitas essentie, est vera pluralitas personarum.

Item vel est ibi pluralitas vocabulorum tantum et non rerum, vel vocabulorum et rerum. Si vocabulorum tantum, ergo vera est heresis sabelliana. Si vocabulorum et rerum, constat propositum, ut ibi non solum aliquid removetur sed etiam predicatur.

E contra probatur quod nulla pluralitas predicatur cum dico Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres.

Ait enim Boetius[c] in libro de trinitate : quare vere est unum in quo ullus numerus, ulla pluralitas.

Augustinus etiam ait quod tres persone non differunt numero.

Ambrosius[d] etiam ait quod cum dico Pater et Filius sunt duo, vel Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres, numerus qui quantitas dicitur non predicatur.

a Boetius, *De Trinitate*, c. 6 (*P. L.*, 64, 1255 A). b Joann. Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, c. 6 (*P. G.*, 94, 1002). c Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251 A). d Ambrosius, *De fide* I. 2 (*P. L.*, 36, 533).

Item cum dico unitas essentie, non designo nisi essentiam. A simili cum dicitur pluralitas personarum non videtur insinuari nisi plures persone.

Item si predicatur pluralitas hoc termino tres videtur predicari numerus, et ita quantitas, et ita tres persone subiacent alicui dimensioni.

Item si persone differunt numero differunt substantialibus, ut aliud sit substantiale singulare unius persone vel alterius.

Item si alia distinctio predicatur cum dico Filius est alius, a simili infinite possunt assignari distinctiones, et ita infinite proprietates poterunt assignari in trinitate.

Prime auctoritati r[espondentes] dicimus quod Boetius hoc non retulit ad personarum pluralitatem set ad diversitatem proprietatum existentium in Deo, volens per hoc negare quod plures proprietates in Deo non sunt, cum omnifariam sit simplex.

Quod Ambrosius ait concedimus, scilicet quod numerus quantitas non predicatur de tribus personis, nec unitas quantitas de aliqua earum. Nec nos numerum theologicum quantitatem dicimus, sed potius pluralitatem personarum quam faciunt distinctiones que attenduntur secundum paternitatem, filiationem, spirationem. Secundum paternitatem enim attenditur quedam distinctio Patris ad Filium, secundum filiationem alia[1] Filii ad Patrem, et huiusmodi distinctiones veri nominis sunt unitates vel quantitates, nec huiusmodi pluralitas numerus vel quantitas. Sed naturalibus quasi balbutiendo oportet nos res divinas resonare. Non concedimus ergo quod ibi predicatur numerus sed numerus sui generis, scilicet numerus theologicus. Nec inde sequitur quod quantitas predicatur, quia de numero theologico non potest inferri numerus logicus, id est numerus qualis apud logicum consideratur.

Ideo autem dicimus unitatem addictam personali proprietati predicari cum dicimus Pater est unus et non cum dicitur Deus est unus predicari unitatem divine usie, quia personalis proprietas distinctiva est, et ideo secundum eam attenditur distinctio que dicitur unitas. Divina enim usia unicum est, non distinctiva ; et ideo secundum eam non attenditur discretio vel distinctio cum dicitur unitas, etc.

Quamvis huiusmodi distinctiones attendantur in trinitate, tamen non dicimus quod ibi sit multitudo proprietatum, quia tales distinctiones non sunt veri nominis proprietates set potius quidam respectus personarum ad se.

De hoc autem quod queritur utrum persone differant numero, diffusius agendum est.

116 Unde queri solet utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus differant.

1 alia] alii R.

Ait Boetius[a] in libro de trinitate : Pater et Filius et Spiritus Sanctus differunt in numero personarum.

Item Johannes Damascenus[b] ait : personis indistincte distinctis differunt caracteribus.

Item quod differant sic probatur : Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt ; ergo differunt.

Item sunt plures ; ergo eorum aliqua est differentia.

Item aliqua distinctiva proprietas convenit Patri, alia Filio, alia Spiritui Sancto ; ergo differunt.

Item sunt distincti a se ; ergo differunt a se.

In contrarium dicit Augustinus quod persone non differunt numero. Set nec specie nec genere differunt. Ergo non differunt.

Numero autem nullo modo videntur differre ; nam si numero differrent eorum diverse essent essentie.

Item cum nulla sit diversitas in personis, nulla videtur ibi esse differentia.

Item Pater est indifferens Filio ; ergo non differt a Filio.

Item Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum ; ergo non differunt.

Ad hoc dicendum quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus differunt suis notionibus. Sed non concedendum est quod differant numero vel specie vel genere. Talis enim divisio locum habet apud naturalem philosophum, non apud theologum. Dicit autem Boetius[c] in libro de Trinitate quod differre numero est differre diversitate accidentium ; non quia accidentia faciant differentiam sed quia substantialia faciunt, accidentalia probant. Cum enim Socrates et Plato differant suis substantialibus, accidentia probant illam differentiam per hoc quod alius albus, alius niger, alius sapiens, alius insipiens. In trinitate autem nec diversitas substantialium est, nec pluralitas accidentium ; sed eadem faciunt ibi et probant[1] differentiam, scilicet notiones eterne. Non ergo dicendum quod differant[2] numero, sed numero personarum, id est [secundum] pluralitatem personalium proprietatum.

Idem intelligere voluit Johannes damascenus cum ait ypostases differre numero.

Quod autem dicitur divisum est, ergo differentis ; intelligendum est secundum naturalia secundum que loquitur r[espondens]. Aristoteles enim non attendit differentiam nisi secundum substantialia ; et secundum hoc ubicumque est differentia est diversitas, quia diversitas non attenditur nisi secundum subiecta quorum diversa sunt substantialia. In theologicis

1 probat R 2 differat R.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251). b Joann. Damascenus, *De fide orthodoxa*, III, c. 5 (*P. G.*, 94, 1000). c Boetius, *De Trinitate*, c. 3 (*P. L.*, 64, 1251 et 1249).

autem large sumitur differentia, ut distinctio differentia nuncupetur. Sed non dicitur ibi esse diversitas quia hoc nomen suspiciosum est, et potius respectum habet ad pluralitatem substantialium quam hoc nomen differens.

In sequenti argumentatione incidit fallacia univocationis. Cum enim dicitur Pater est indifferens, hoc nomen indifferens facit in usiam ; cum vero dicitur Pater non differt a Filio, hoc verbum differt facit in distinctionem. Instantia : ista hasta que est grossior illa est inequale isti haste ; ergo non est equalis illi in longitudine. Similiter instandum sequenti argumentationi.

117 Solet etiam queri utrum persone sint individua[1] vel non.

Quod non sint individua[2] sic probatur : non differunt numero proprie ; ergo non sunt individua[3].

Item, id quod est unius persone est esse alterius, et ita non valde inter se sunt distincta, quia non differunt substantialibus quamvis differant notionibus.

Item si essent individua, alicuius speciei essent individua.

E converso probatur quod sunt individua ; quia sunt ypostases et sunt persone, et ita sunt substantie individue.

Ad que satis diligenter superius responsum est.

Similiter non possunt dici singularia sed singulares ; non differentia set differentes. Si qua vero auctoritas in contrarium dicat, exponenda est non extendenda.

Ex premissis liquet quas significationes habeat hoc nomen unus in sacra pagina. Preter quas aliquando significare videtur unitatem processionis, ut cum dicitur : nunc sancte nobis Spiritus, unus Patri cum Filio, id est ita processione procedens a Patre et Filio. Sunt tamen qui dicunt unus Patris cum Filio, quasi unus spiritus sit Patris et Filii. Alii corrigunt dicentes : unum Patri cum Filio, quod unius substantie cum Patre et Filio.

Qui Spiritus Sanctus, quia una processione procedit a Patre et Filio, dicitur communitas, nexus, amor Patris et Filii.

118 Sed si Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii, queritur utrum Pater diligat Filium Spiritu Sancto.

Quia si Filium diligit Spiritu Sancto, Spiritu Sancto est. Quia eo quo diligit est. Unde Augustinus a simili probat quod Pater non est sapiens sapientia genita, quia si esset sapiens sapientia genita esset a sapientia genita, quia eo est quo est sapiens.

Ad hoc quidam dicunt quod Pater eo est quo diligit, non tamen eo est quo diligit Filium, quia mutatur significatio huius dictionis diligit, ut sit sensus : Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est Pater convenit cum Filio in spirando Spiritum Sanctum.

1 indivinadua R 2 indivina R 3 in dia R.

Alii dicunt quod hec oratio tota transumitur ad alienam significationem ut sit sensus : Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est cum Filio spirat Spiritum Sanctum.

Sunt qui dicunt hanc circumlocutionem Spiritus Sanctus ibi poni in designatione benignitatis, ut sit sensus : Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est benignitate cuius nomen appropriatur Spiritui Sancto.

Nos vero sine preiudicio melioris sententie dicimus quod hoc verbum diligit ibi sumitur in designatione essentie ; ablativus vero significative ponitur. Ablativus enim aliquando ponitur formaliter, ut cum dicitur iste est albus albedine ; aliquando instrumentaliter, ut iste percutit gladio ; aliquando notat efficientem causam, ut omnia sunt Deo auctore ; aliquando significative, ut vinum significatur circulo. A simili cum dicitur Pater diligit Filium Spiritu Sancto, sensus est : Pater diligit Filium et huius dilectionis signum est Spiritus Sanctus. Per hoc enim quod Spiritus Sanctus una processione procedit a Patre et Filio, predicatur et significatur una esse dilectio Patris et Filii.

119 A simili queritur utrum Pater sit sapiens Filio.

Quod autem sit sapiens Filio probatur sic : dicit enim auctoritas quod Pater omnia operatur per Filium. Cum idem sint in Deo sapientia et operatio, est ergo sapiens Filio.

Item Pater non est sapiens nisi sapientia Patris, et nonnisi Filius est sapientia Patris ; ergo est sapiens Filio.

E contrario sic : Pater est sapiens Filio ; set eo quo est, est sapiens ; ergo est Filio ; et sic potius Pater a Filio quam Filius a Patre.

Ad hoc dicimus quod Pater non est sapiens nisi sapientia sua, id est divina natura.

Quod autem dicitur Deus operari per Filium, improprie dictum est, ut sit sensus : operatur per Filium id est per sapientiam cuius nomen appropriatur Filio. Et quia Filius dicitur brachium[1] Patris, quia sicut brachium a corpore sic Filius a Patre. Quia ergo brachio operatur quis, Pater dicitur operari per Filium tamquam per brachium suum.

Eodem ergo tropo quo dicitur Pater operari per Filium posset dici Pater sapiens per Filium. Sed quia tropi sustinendi sunt non extendendi, illud sustinetur, hoc vero non conceditur ne Filio sapiens esse intelligatur.

Hoc autem quod dicitur Pater esse sapiens sapientia Patris, dupliciter potest intelligi : vel transitive vel intransitive. Intransitive ut sit sensus : sapientia Patris id est que est Pater ; vel transitive sapientia Patris, id est que procedit a Patre. Si ergo intransitive signatur, verum est Patrem esse sapientem sapientia que est Pater. Si vero transitive, falsum. In hac ergo argumentatione resultat fallacia univocationis, quia in propositione hac circumlocutione sapientia Patris, intelligitur deitas, in assumptione

1 bracium R.

Filius. Instantia : iste qui loquitur de Cesare loquitur de aliquo, et nullus est aliquis nisi iste ; ergo loquitur de isto.

Sicut autem hac circumlocutione sapientia Patris intelligitur Filius, ita idem Filius dicitur sapientia genita, Pater vero sapientia ingenita.

120 Set queritur in qua significatione ponitur hoc nomen sapientia in hac locutione : Filius est sapientia genita ; utrum in significatione essentie, vel persone?

Quia si in significatione essentia, cum hoc nomen genita determinet[1] hoc nomen sapientia, videtur concedendum quod essentia sit genita.

Item Filius est sapientia genita ; ergo est sapientia que est genita ; ergo Filius est sapientia et illa est genita ; ergo essentia est genita cum illa non referat nisi essentiam.

Item Filius est sapientia genita a Patre ; ergo[2] est sapientia quam genuit Pater.

Si vero in designatione ponitur, ut per appropriationem significet Filium, sensus est : Filius est sapientia genita, id est Filius genitus ; et ita nugatoria erit locutio.

Si quis vero dicat quod ponitur in designatione persone generaliter, hoc stare non potest ; nomina enim essentialia ex parte predicati non faciunt in personam set in essentiam.

Ideo quidam dicunt quod hec oratio sapientia genita tota transumitur, nec est inquirenda significatio alterutrius dictionum cum tota omnino circumloquatur Filium.

Ad hoc dicimus quod hoc nomen sapientia hic ponitur in designatione usie ; non tamen hoc adiectivum genita determinat hic substantiam, sed potius suam significationem attribuit hoc supposito Filius. Hoc enim multociens contingit quod adiectivum inmediate cum subiecto ex parte predicati ponitur et tamen illi[3] suam significationem non attribuit[4] sed supposito ; quod diligenter superius determinatum est.

Vel dicere possumus quod adiectivum ibi determinat subiectum cui innititur, ut sit sensus : Filius est sapientia genita, id est sapientia per generationem ; non quod ipsa sapientia sit genita a Patre, sed quod Filius habet eam per generationem a Patre.

Convenienter autem potest admitti relatio ut dicitur : Filius est sapientia que est genita, ut non referatur usia set persona. Hoc enim nomen sapientia potest esse appellativum persone, quamvis sit significativum usye. Unde cum dicitur : Filius est sapientia et illa est genita, possumus tamen dicere quod non sunt extendenda que inproprie ab auctoribus theologicis sunt dicta. Unde quamvis reperiatur Filius est sapientia genita, quia ita clamat auctoritas non tamen ultra procedendum est ut dicas que est genita vel que non est genita.

1 determines R 2 ergo] est sapientia genita a Patre ergo *add.* R 3 et tamen illi *bis* R 4 attribuunt R.

121 Queritur tamen utrum Filius sit sapientia que non est genita vel utrum non sit sapientia que sit genita.

Iuxta quod sic ratiocinandum : Filius est sapientia que non est genita, et non est sapientia que sit genita. Est sapientia genita vel ingenita. Ergo est sapientia ingenita. Instantia : iste mons est mons qui sit martirum et est mons qui non est martirum. Est mons martirum vel non. Ergo non est mons martirum. A simili hec circumlocutio sapientia genita circumloquitur Filium, non tamen Filius est sapientia que sit genita.

Item Filius est una sola sapientia, et sapientia non genita non est sapientia genita. Filius est sapientia non genita ; ergo non est sapientia genita. Ad quod notandum quod hec circumlocutio sapientia ingenita, circumloquitur Patrem, hec vero : sapientia non genita, essentiam. Sed ista : sapientia genita, Filium. Ideoque sapientia genita non est sapientia ingenita, vel e converso, sapientia non genita est sapientia genita, quia sapientia non genita[1] id est essentia non est sapientia per generationem, Filius autem est sapientia per generationem quia est sapientia per generationem. Tamen sapientia genita est sapientia non genita, quia Filius est divina essentia.

Unde predicte argumentationi hec potest ferri instantia : Deus unus solus Deus ; nec Deus genitus est Deus ingenitus. Vel e converso Deus est Deus ingenitus ; ergo non est Deus ingenitus.

Item queritur utrum Filius sit sapientia genita et non genita.

Quod non concedimus. Sed hec divisa concedenda. Filius et est sapientia genita et est sapientia ingenita.

[Tract. VI]

122 Preter hec sciendum quod alia nomina appropriantur tribus personis voce et non significatione, ut cum dicitur ab Hilario[a] eternitas in Patre, species in ymagine, usus in munere ; quia Pater est principium sine principio et appropriatur hoc nomen eternitas cum tamen una sit eternitas Patris et Filii et Spiritus Sancti. Quod vero prima similitudo occurrit in Filio, nomen ymaginis specialiter appropriatur Filio et non Spiritui Sancto ; vel quia illud specialiter quod procedit ab alio per generationem generantis retinet ymaginem, nec ita illud quod ab aliquo procedit alio modo, potius Filius dicitur ymago quam Spiritus Sanctus. Et quia secundum id attenditur species secundum quod ymago, id est secundum

1 vel-genita *in marg. infer.* R.

a Hilarius, *De Trinitate* II, *cit. ap.* August., *De Trinitate*, VI, c. 10 (*P. L.*, 42, 931).

exteriorem rei formam, cum hoc nomen ymago referatur ad Filium, hoc nomen species refertur ad eumdem, cum dicatur species in ymagine ; vel quia ex specie rei maxime perpenditur sapientia artificis, hoc nomen vero sapientia appropriatur Filio, hoc nomen species refertur ad Filium. Et quia Spiritus est donum Patris et Filii in quo multiplex datur usus gratiarum, ideo dicitur usus in munere, quia sicut in uno materiali dono multiplex datur usus, ut in uno equo usus multiplex scilicet equitandi, ferendi ligna, trahendi quadrigam, sic in uno dono Patris et Filii multa dona gratiarum.

123 Set cum una sit trium personarum eternitas, queritur quid sit eternitas, et que differentia inter eam et tempus-quantitatem et tempus-quando, et utrum tempus-quantitas vel tempus-quando predicetur de Deo.

Sunt qui dicunt hoc termino eternus potius aliquid removeri quam poni, ut sit sensus : Deus est eternus, id est carens principio et fine. Cui obviat quod auctoritas dicit : habet terminum eternus secundum substantiam ; et alia que dicit Deum esse eternitatem.

Similiter alii dicunt simplicem et individuum statum permanentie divine essentie esse eternitatem ; nec dicunt illum statum esse Deum sed potius permanentiam essentie Dei.

Alii vero dicunt eternitatem nichil aliud esse quam Deum eternum. Sed quicquid sit ipsa tamen predicatur cum dicitur Deus est eternus.

Sed de tempore-quantitate queritur utrum de ipso predicetur.

Sed cum tempus-quantitas nichil aliud sit quam mora sive dimensio secundum quam mensuratur effectus proprietatis in subiecto, nulla autem proprietas Deo insit, nulla mora circa Deum proprietati assignans intelligitur, tempus-quantitas de Deo non predicatur.

Tempus vero quando quod assistit tempori quantitati nichil aliud est quam collatio rei ad rem secundum moras proprietatibus earumdem rerum assistentes, vel unius rei ad seipsam secundum moras earumdem rerum comites ; verbi causa cum dico Socrates est modo, hoc adverbio consignificatur quedam collatio Socratis ad aliam rem existentem in presenti secundum moram proprietati eius assistentem ut sit sensus : Socrates modo est, id est Socrates est dum sol movetur vel dum ipse disputat. Item cum dicitur Socrates fuit heri, hoc adverbio heri predicatur quedam collatio Socratis ad aliam rem hesternam secundum diversa tempora eorum proprietatibus assistentia ut sit sensus : Socrates heri fuit dum sol ascendebat vel hunusmodi aliquid. Atque ad hunc modum nichil aliud est tempus-quando quam collatio alicuius ad aliud secundum diversa tempora. Sed cum nullum tempus assistat Dei existentie, Deus alii rei non confertur secundum tempus. Itaque tempus-quando non predicatur de Deo. Non enim cum dicitur Deus semper est ipse quidem confertur rebus preteritis, presentibus et futuris secundum tempus ; set potius secundum eternitatem. Alio ergo modo dicitur Deus semper esse,

alio modo creatura. Cum enim dicitur mundus semper est, fit mundi ad ea que fuerunt et futura sunt et sunt collatio et omnium temporum collectio. Cum vero dicitur Deus semper est, intelligitur quidem collatio, set differt; nam in ceteris que dicuntur semper esse, creatura creaturis confertur secundum temporum diversitatem ; cum vero dicitur Deus semper est, Deus non confertur creaturis ipsis secundum moram temporis set secundum statum eternitatis. Cum ergo dicitur de Deo terminus pertinens ad predicamentum quando, non tempus-quando predicatur set ut liceat loqui, eternitas-quando, id est collatio divine essentie secundum eternitatem ad creaturas secundum temporales motus earumdem.

Ista autem collatio amplior est alia que fit secundum tempus. Dicitur enim Deus semper esse non solum quia fuit omni preterito, est omni presenti, erit omni futuro, verum etiam quia fuit ante omnia tempora, et erit post omnia, vel saltem natura temporalium id est secundum naturam ; nam omne quod fuit vel est vel erit, essendi initium vel habuit vel habet vel habebit ; finem vero quantum ad actum, non omnia ; sed quantum ad naturam et ad illius quo actore sunt, potestate omnia habent. Quicquid enim mora temporis durat naturaliter et inchoat, et est, et desinit; quod vero statu eternitatis durat, sicut non actu ita nec natura incipit vel esse desinit.

Cum ergo semper esse dicitur Deus, intelligitur ipsius ad creaturas que fuerunt et sunt et future sunt, secundum eternitatem eius cum proprietatibus earum facta collatio, ut hac dictione que est semper[1] esse, accipiatur eum fuisse non modo dum fuerunt que fuisse dicuntur, verum si non aliqua vel actuali vel naturali inchoatione ante quam fuerunt ; et esse dum queque presentia sunt ; et futurum esse non modo dum erunt que futura sunt, set etiam sive naturali vel actuali termino postquam si non actu sive saltem natura non erunt. Et sic quidem excedit tempora eternalitatis ad ipsa, dictione que de Deo semper dicitur, facta collatio.

Sed quoniam ulla est multitudo morarum quibus esse illud quod significatur cum dicimus Deus est, duret, ideo quod dicitur Deus semper est, quamvis illarum rerum ad quas Deus confertur temporalium morarum infinitam multitudinem colligat, multitudinem tamen illarum quibus duret illud quod confertur, quia nulla est, nullatenus colligere potest. Cum enim eternus temporalibus confertur, in eis quidem quibus confertur diversitas temporum preteritorum et presentium et futurorum omnium intelligitur, in eo autem quod confertur quamvis ipse fuisse, esse, futurus esse dicitur, quia tamen eodem et singulari et simplici statu eternitatis intelligitur fuisse et futurus esse, nulla intelligitur temporum diversitas. Sive enim dicitur Deus fuit, vel est, vel erit, non intelligitur alicuius more decessus vel alicuius accessus ; non enim eius quo fuisse dicitur abcessu, vel eius quo futurus esse proponitur accessu, sed eius quod dicitur esse

1 semper dicunt R.

permanentia, sicut esse, ita fuisse et futurus esse pronunciatur. Ac per hoc sicut est una et singularis et individua et simplex et solitaria essentia qua ipse Deus fuit et est et erit, ita est una et singularis et simplex et individua et solitaria divine essentie permanentia que vocatur eternitas ; quia Deus ipse fuit, est et erit eternus. Unde quia habet sine fine et principio et actu et natura sue existentie permanentiam potius verba presentis temporis quam futuri vel preteriti ei conveniunt ; minus enim improprie dicitur esse quam fuisse vel futurus[1] esse ; verbum enim preteriti temporis quodam modo preteritionem innuit ; verbum etiam futurum, ut ita loquar, futuritionis designativum est ; que circa divinam essentiam locum non habent. Unde Ieronymus ait : Deus tantum est qui non novit fuisse vel futurum esse.

Item Augustinus[a] Deus vere ac proprie dicitur essentia cuius essentia non novit preteritum et vel futurum.

Ex predictis etiam liquet quod iste terminus « nunc » de Deo non predicat diversa tempora sed eternitatem tantum ; de creaturis vero aliquando predicat diversa tempora, sed propter continuationem[2] dicuntur, ut ita loquar, unum nunc, sicut in diversis prolationibus eiusdem lectionis videri potest ; aliquando autem mensurat jugiter et indefesse, et est idem nunc quod significatur quocienscumque dicitur, ut Socrates nunc est homo ; quociens dixeris nunc idem tempus significabis. Sed non sic in legente ; non fit enim more alteritas nisi forme sit diversitas ; manente ergo eadem forma manebit et eadem mora, que cum modo sit instans, erit postea dies, et eadem erit annus et forte perpetuitas. Quod enim tempus dicitur totum successive nichil est, quia nullam habet partes, nec tempus preteriit nec advenit nisi ratione forme, que si indefesse et indeterminate agit et mora similiter mensurabilis ; que si agere desinit, et tempus nichil erit quia cum forma agente esse incipit et ea desinente desinit ; unde dicitur tempus [spatium] esse quod cum mundo incepit et cum mundo desinet esse, si unquam desiturus sit. Sed hoc nunc, id est hoc instans et si secundum eternitatem mutari videatur, multum dissimile est; quia etsi permanentiam habere dicatur actu, non tamen natura.

Ex premissis liquet quod termini pertinentes ad predicamentum quando de Deo non predicant nisi eternitatem.

124 Sed queritur, cum[3] Deus non cum tempore inceperit esse, utrum inceperit esse in tempore.

Si quis concedit quod inceperit esse in tempore sic instandum : Deus incepit esse in tempore ; ergo vel incepit esse cum tempore vel incepit

1 futuros R 2 concretionem (?) R 3 cum] in R.

---

a Augustinus, *De Trinitate*, V, 2 (*P. L.*, 42, 912).

esse postquam tempus incepit esse, cum verum sit tempus incepisse esse.

Item Deus incepit esse in hac die ; ergo incepit esse hodie. Eadem ratione incepit esse in hoc momento ; et ita nunc.

Item Deus incepit esse in tempore. Ergo est temporalis ; ergo non est eternus.

E contra sic : Deus est in tempore et non ab eterno fuit in tempore ; ergo incepit esse in tempore.

Item non est ratio quare dicitur Deus incepisse in loco quin possit dici incepisse esse in tempore.

Ad hoc breviter respondendum est quod Deus non incepit esse in tempore, ne temporalis vel mutabilis esse intelligatur. Nec mirum si hoc dicitur de Deo cum idem philosophi senserunt de mundo ; dixerunt enim mundum non incepisse esse in tempore vel ex tempore, ne tempus ante mundum fuisse intelligatur, sed cum tempore ; mundus enim et tempus coequeva sunt.

Prime argumentationis propositio ambigua est qua dicitur Deum esse in tempore. Si enim intelligatur ita esse in tempore ut tempus de eo predicari insinuetur, falsa est propositio ; si vero eternitas predicari intelligatur, ut sit sensus : Deus est in tempore, id est dum tempus vel temporalia sunt, verum est quod dicitur Deum esse in tempore.

Si quis vero sic inferat : Deus [est] in tempore ; ergo est temporalis ; sic refelli potest : Deus est in omni loco, ergo est localis. Sicut enim immensitas predicatur cum dicitur Deus est ubique, ita eternitas predicatur cum dicitur Deus est in tempore vel in omni tempore.

Itaque Deus nec temporalis, nec diurnus, nec annuus dici potest, ne tempus-quantitas de eo predicari intelligatur.

Si quis ergo inferat sic : Deus est in tempore ; nec semper fuit in tempore, ergo incepit esse in tempore, non provenit illatio. Si enim hoc sensu intelligatur Deus incepisse esse in tempore quia tempus cepit de ipso predicari vel quia incepit esse dum tempus fuit vel incepit esse, falsa est locutio.

Unde sic instare possumus : mundus fuit in tempore, nec ab eterno fuit in tempore ; ergo incepit esse in tempore.

Secunde obiectioni sic respondentes dicimus quod Deus ideo dicitur incepisse esse in loco quia incepit esse in creaturis per essentiam. Sed Deus nullo modo incepit esse in tempore, quia nec incepit esse nec tempus incepit in eo esse, nisi forte dicamus ideo Deum incepisse esse in tempore quia tempus incepit claudi infra immensitatem eternitatis divine.

Amplius sic obicitur : aliqua res ideo dicitur incipere esse in hac die quia nunc primo incipit conferri rebus que sunt in hac die secundum earum hodiernas proprietates. Quare a simili non dicitur Deus incepisse esse in tempore cum inceperat conferri temporalibus secundum tempora eorum proprietatibus addicta ? Ad quam obiectionem respondemus quod creatura que rebus hodiernis confertur secundum suas proprietates

natura mutabiles, potest naturaliter et incipere esse et desinere esse ; Deus secundum immutabilem essentiam temporalibus confertur, nec ipse actu vel natura potest incipere vel desinere esse. Quare potius creatura dicitur incipere esse in hac die vel in alio tempore quam Deus.

125 Similiter locus-quantitas vel locus-ubi non predicatur de Deo.

Locus enim quantitas qui nichil aliud est quam corporis quedam dimensio eiusdem partes refrenans ne profluant in infinitum, de Deo non predicatur. Deus enim, ut superius ostendimus, omnifariam est simplex. Itaque locus-quantitas que in rebus compositis locum habet, nullo modo de Deo predicatur. Locus autem ubi nichil aliud est quam collatio rei locate ad rem locantem, ex eo scilicet quod aliquid ita locatur alicui quod res locata continetur in aliquo loco nec extra diffunditur.

De Deo vero nec locus-quantitas predicatur quia, ut dictum est, prorsus simplex est ; nec locus-ubi quia nullius loci amplitudine eius immensitas coartatur. Deus ita est in uno loco quod non in alio sed ubique est essentialiter.

Cum autem dicitur Deus ubique vel alicubi esse, nec locus-quantitas nec ubi predicari ostenditur, set quidam excellentior modus essendi iure Deo attribuitur, quem quidem attingere nulla investigatione humani ingenii fatigium valet ; credi tamen oportet Deum ubique essentialiter esse. Et cum ubique esse dicatur, quedam collatio creatoris ad creaturam innuitur secundum illum ineffabilem modum essendi quo creator in creatura essentialiter esse creditur. Itaque Deus et illocalis est et illocatus.

Notandum enim quod rerum alia localis et locata, alia locata et non localis, alia localis et non locata, alia nec localis nec locata. Res locata et localis est illa de qua predicatur locus-quantitas et locus-ubi ; hoc enim termino localis innuitur locus-quantitas, hoc termino vero locatus locus-ubi. Unde illa sola res dicitur localis de qua predicatur locus-quantitas, illa vero locata de qua predicatur locus-ubi. Singula ergo corpora que habent in se locales dimensiones et in aliquibus locis continentur, res locate sunt et locales. Illa vero res que localis est, habet dimensionem, nec in aliquo loco continetur, localis quidem est sed non locata, ut mundus ; ipse enim in se habet localem dimensionem, id est locum-quantitatem, secundum quam naturaliter capi posset ; sed quia nullus locus extra mundum est quo circumscribatur, de eo locus-ubi non predicatur ; nulli enim loco tamquam locatum locanti vel contentum continenti confertur. Mundus igitur localis quidem est loco-quantitate, set non locatus loco-ubi dicitur esse. Spiritus vero creati, ut anime et angeli, locales quidem non sunt, quia cum partium compage alieni sunt locum quantitatem non retinent, que ut supra dictum est in toto constante ex partibus solummodo consideratur ; locata vero sunt, quia ita sunt in aliquo loco quod non in alio, et unus locus ita capit eos quod non alius. Nec ita in loco esse dicuntur ut circumfusi aliis extra se positis vel suorum

spatiorum finibus determinari intelligantur, sed ut ita in uno loco esse quod non in alio significentur.

Augustinus[a] tamen super genesim videtur velle quod spiritus creati non sint in locis, ita dicens : corporalis creatura movetur per loca et per tempora, spiritualis vero creatura tantum per tempora. Sed in hiis verbis Augustinus removet localem dimensionem a spiritu creato, id est locum-quantitatem. Non enim spiritus creatus habet illam localem dimensionem secundum quam possit nunc hoc nunc illo circumscribi loco. Spiritus tamen creatus ita movetur secundum locum quod ita aliquando est in isto loco quod non in alio, vel ita in alio quod non in isto.

Quod satis confirmat Ambrosius[b] dicens : seraphim de loco ad locum transit, non enim complet omnia ; sed tempus repletur a spiritu. Ex verbis Ambrosii ostenditur spiritum creatum de loco ad locum moveri.

Itaque spiritus creatus locatus est, quia loco quodam modo definitur vel capitur ; sed localis non est, quia cum partes non habeat ulla locali dimentione terminatur. Incircumscriptus etiam dici potest si localis dimensio attendatur ; circumscriptus vero si locus-ubi de eo predicari intelligatur. In hoc enim quodammodo circumscriptus est quod ita uno loco capitur quod non alio. Unde Beda[c] super Lucam ait : cum ad nos angeli veniunt sic exterius implent ministerium ut tamen ante Deum interius per contemplationem assistant ; quia et si angelus vel spiritus circumscriptus sumitur, tamen spiritus qui Deus est, incircumscriptus est inter quem discurrit angelus quocumque mittatur.

Spiritus vero increatus, Deus scilicet, nec localis nec locatus, quia cum omnifariam simplex sit ne loco-quantitate terminatur nec de eo locus-ubi predicatur, quia non ita capitur uno loco quod non alio, set ubique essentialiter est.

Nec tamen cum dicitur Deus est ubique, locus-ubi de Deo predicari ostenditur sed quedam collatio, ut dictum est, creatoris ad creaturam secundum quod in ipsis tamquam efficiens causa in suis effectibus.

Unde Boetius[d] in libro de trinitate postquam ostendit quid predicamento ubi de creaturis predicatur, ut cum dicitur homo est in foro, post adiungit : de Deo vero non ita, nam ubique est. Ita dici videtur non quod in omni sit loco ; omnino enim in loco esse non predicatur, sed quod omnis ei locus adsit ad eum capiendum cum ipse non suscipiatur in loco. Et ideo nunquam in loco esse dicitur quoniam ubique est, set non in loco.

Augustinus[e] etiam volens ostendere predicamento ubi de Deo non predicari locum-ubi vel locum-quantitatem ait : Deus non alicubi est nam quod alicubi est continetur in loco ; quod continetur in loco corpus

a Augustinus, *Super Genesius ad litt.* VIII, c. 26 (*P. L.*, 34, 591) b Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I, 11 (*P. L.*, 16, 732) c Beda, *In Lucam expositio*, I c. 1 (*P. L.*, 92, 313). d Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1252 D). e Augustinus, *Ad Dardanum epist.*, 187, c. 6 (*P. L.*, 33, 838).

est ; Deus autem non est corpus ; non ergo alicubi est. Ecce hoc habemus secundum Augustinum Deum non esse alicubi. Sed attende ab Augustino hoc potius removeri locum-ubi vel locum-quantitatem quam illum modum essendi secundum quem Deus essentialiter est in qualibet creatura.

125a Sunt alii qui alio modo probant locum-ubi non predicari de Deo. Dicunt enim locum-ubi esse collationem localis ad locale secundum loca-quantitates ; qui predicatur hiis terminis citra, ultra seorsum, retrorsum. Quare de ullo predicatur locus-ubi de quo non predicetur locus-quantitas. Quare de anima cum ipsa sit simplex, locus-ubi non predicatur ; unde non localis nec locata est, quia cum locali dimensioni non subiaceat, locus-ubi qui secundum localem dimensionem attenditur de ipsa non predicatur. Unde cum anima dicitur esse in corpore, non in eo esse dicitur tamquam locatus in loco sed tamquam animans in animato ; et secundum hoc anima improprie dicitur esse in loco ; quod, ut dictum est, Augustinus sensisse videtur.

Quod autem a Beda vel ab Ambrosio dictum est spiritum creatum secundum locum mutare vel circumscriptum esse, per improprietatem dictum est ; illum tamen modum vel essendi in loco vel locum mutandi quem habet spiritus creatus, qualiscumque sit ille, exprimere noluerunt. Vel fortasse spiritum creatum circumscriptum esse vel loco mutabilem dixerunt non simpliciter sed respectu illius increati spiritus qui nullo modo vel loco mutabilis est vel circumscriptus ; sicut et spiritualia respectu illius incomprehensibilis substantie, corporalia possunt dici, et ea que sunt respectu illius qui solus vere et proprie est quodam modo non esse dicuntur. Deus ergo quia localis non est, locatus esse non potest.

Cum ergo termini pertinentes ad predicamentum ubi [de Deo predicant, relationem quamdam creatoris ad creaturas predicant, itaque predicamentum ubi][1] ad theologica translatum reducitur ad predicamentum ad aliquid.

Sunt tamen qui dicunt nichil predicari de Deo cum dicitur Deus est ubique, sed potius removeri, ut sit sensus : Deus est ubique id est nusquam, ut sic ubique esse dicatur ut nusquam esse intelligatur, sed hac locutione immensitas eius cogitetur. Formam etenim affirmationis habet sed ad negandum fit ; intra omnia enim est non inclusus, extra omnia non exclusus.

Quod insinuare videtur Boetius[a] in libro de trinitate cum ait : nam quod ubique est, etc. Set si « semper » negandum de Deo dicitur, « ubique » de Deo non predicatur.

1 de Deo-ubi] *om.* R. *supple. iuxta prius posita* n. 15.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1252 D).

Item si nichil ponit ubi set removet, quo sensu dicitur in malis esse Deus per essentiam, in bonis per gratiam? Johannes etiam Scotus[a] dicit post diem iudicii omnem creaturam, exceptis dampnatis, ita illuminari deitate et deificari ut in omni creatura resultet per quemdam ineffabilem modum dicendi divina essentia. Patet ergo in qualibet creatura esse Deus quodam modo ineffabili et incomprehensibili.

Augustinus etiam volens ostendere quod divina essentia post diem iudicii naturalibus oculis comprehendi non poterit, inter alias ratiocinationes dicit quod materialis visus celebrari circa aliquid non potest nisi radius visibilis per aliquod spatium transiens ad obstaculum perveniat. Cum ergo Deus ubique sit, radius visibilis transiens spatium Deum non posset invenire tamquam obstaculum.

125b Iam ex premissis satis patet Deum non eodem modo esse in loco quo aliquid alicubi esse dicitur, sed tamen quodam excellentiori modo et incomprehensibili in qualibet creatura eum tamquam earumdem efficientem causam essentialiter esse. Sed quamvis iste modus humanam supergrediatur intelligentiam, tamen huius rei veritatem fides christiana non abhorreat. Malo enim cum Hylario esse agrestis catholicus quam curialis hereticus cum Arrio.

Hanc tamen veritatem et ipsi possumus confirmare [et auctoritate][1] tum gentilium tum theologorum roborare.

Ratione enim quam superius induximus ad idem probandum possumus connicere Deum esse ubique. Cum enim in quolibet loco aliquid sit ut philosophica testatur assertio, Deus vero cuiuslibet rei causa efficiens est, relinquitur Deum in qualibet re esse; ubi enim effectus, ibi etiam causa.

Hoc modo probabiliter[2] possumus coniecturare Deum esse ubique.

Exemplari etiam doctrina possumus idem conicere, sumpta habitudine a simili et a minori. Anima enim que creatura est et ita uno loco capitur quod non alio, uno et eodem tempore secundum se totam est in diversis partibus corporis. Non est ergo mirum si creator cuius immensitas nullo termino clauditur, sit in qualibet re tamquam efficiens causa earumdem que et eas esse facit et in esse conservat.

Ad idem amminiculatur auctoritas Mercurii[b] superius posita.

Sanctorum etiam patrum multe ad idem probandum confluunt auctoritates, ubi Augustinus[c] ait : cum Deus sit natura incorporea, viva, eterna stabilitate in se ipso manens, totus adest rebus omnibus et singulis totus.

1 et auctoritate *om.* R 2 probabitur R.

---

a Joan. Scotus Erig., *De divisione naturae*, V (*P. L.*, 122, 1015). b Hermes Trismegistus, *Asclepius* 31 (Belles-Lettres, 339). c August., *De praescientia Dei, ad Dardanum epist.* 187 (*P. L.*, 33, 839).

Item Ambrosius[a] volens probare Spiritum Sanctum non esse creaturam ait : cum omnis creatura ceteris nature sue sit circumscripta limitibus, quomodo creaturam quis audeat appellare Spiritum Sanctum quod non habeat circumscriptam determinatamque virtutem, qui in omnibus et ubique semper est. Quod utique divinitatis et dominationis est proprium.

Item Johannes crisostomsu[b] ait ; sicut multa de Deo intelligimus que loqui penitus non valemus, ita multa loquimur que intelligere non sumus ydonei verbi gratia quod ubique est scimus et dicimus, quomodo sit ubique intellectu non capimus ; item quod est incorporea quedam virtus que omnium est causa bonorum scimus, quomodo autem vel que sit ista penitus ignoramus.

Hiis auctoritatibus evidenter conicitur Deum ubique essentialiter esse.

126 Si vero queritur utrum Deus in aliquo loco incipiat esse ubi prius non fuit, cum aliqua creatura incipit esse que prius non erat in qua Deus ante non erat, cum ipsa nichil erat, respondemus quod sicut radius non est alibi quam prius si nubes opponatur radio solis, nubes vero est ubi non erat sed radius non, quia nubes ubi radius erat ibi incepit esse, ita Deus cum antequam illa creatura esset ubique foret ibi erat ubi illa facta est ; non ergo modo alibi quam prius.

Sed opponitur : Deus ante mundi creationem erat ; ergo alicubi vel non. Si non alicubi, ergo nusquam. Si tunc nusquam erat et nunc alicubi est, igitur in aliquo loco incepit esse. Sed si in aliquo loco incepit esse, ratione creaturarum in quibus incepit esse, eadem ratione singulis momentis in aliquo loco incipit esse gratia creaturarum que incipiumt esse.

E contra : si dicitur quod Deus in nullo loco incepit esse et tamen in omni loco est et fuit, ergo in quocumque loco est ab eterno fuit. Ergo aliquis locus fuit ab eterno.

Ad hoc quidam respondentes dicunt Deum ab eterno fuisse ubicumque modo est, non tamen Deum ab eterno fuisse alicubi. Dicunt enim de inmensitate predicari cum dicitur Deus est ubique vel alicubi ; ut sit sensus : ubicumque est Deus fuit ab eterno, id est in illa inmensitate secundum quam infra se omnia capit, fuit ab eterno. Et hoc conantur asserere per simile : sicut enim eternitas predicatur dum dicitur Deum fuisse antequam quicquid esset, nec Deum incipere esse in tempore quamvis tempus inceperit esse, a simili dicunt inmensitatem predicari de Deo cum dicitur Deum ab eterno fuisse ubicumque est.

Si vero aliquis instans huic opinioni dicat in quocumque loco est Deus fuit ab eterno ; sed in aliquo loco est ; ergo in aliquo loco fuit ab eterno ; huic opinioni respondentes dicunt conclusionem non provenire ex pre-

a Ambrosius, *De Spiritu Sancto* I, 7 (*P. L.*, 16, 723). b Joann. Chrysost., *Super epist. ad Hebræos homil.*, 2, n. 1.

missis, immo ibi mutationem predicati asserunt. Velut[1] si dicatur in quocumque loco est Socrates heri fuit; sed in hac domo est Socrates; ergo in hac domo heri fuit. Ab hiis tunc queri potest utrum ante mundi creationem Deus erat alicubi. Si alicubi queri potest ubi.

Sed fortasse dicent quod sicut dictiones designantes temporales motus aliquando sumuntur in designatione eternitatis ut nunc, hodie, semper, sic hec dictio alicubi potest sumi in designatione inmensitatis Dei cum dicitur Deus ante mundi creationem alicubi fuisse, non tamen in aliquo loco ; sicut et Deus dicitur fuisse antequam mundus esset, non tamen ut aliquo tempore.

Secundum hanc solutionem Deus non incepit esse ubi res erant sed res inceperunt esse ubi Deus erat.

Sunt alii qui contraria[2] rationi formantes dicunt inane fuisse ab eterno. Illud autem inane dicunt esse circumscriptivum rerum, in quo asserunt Deum fuisse ab eterno. Secundum quos non in loco substantia sed in loco circumscriptivo, id est in inani dicitur Deus esse hac locutione Deus est in aliquo loco vel in omni loco. Unde dicunt quod Deus non incepit esse alicubi, set ab eterno fuit in aliquo loco id est in inani.

Set hec opinio et a philosophia naturali et a theologia videtur aliena. Si enim inane fuit ab eterno, fuit substantia vel proprietas. Si fuit substantia ab eterno, ergo fuit Deus. Si proprietas ergo notio eterna ; quod absit.

Hanc etiam opinionem infirmat Mercurius[a] dicens : O Asclepi, inane nec potest nec potuit esse.

Johannes etiam evangelista[b] omnia facta esse a Deo dicit. Ergo vel inane non est aliquid in natura rerum, vel incepit esse a Deo.

127 Item queritur si Deus est in inani, quod est rei circumscriptivum, quo modo essendi sit in illo?

Si in illo dicitur esse per essentiam, ergo inane habet esse ab ipso. Non ergo alio modo est in inani quam in alia creatura. Sic ergo non evaditur obiectio. Si vero in inani est ut in circumscriptivo, ergo circumscribitur loco, quod est impossibile.

Sunt alii qui dicunt tunc Deum incepisse esse ubique quando primo fuit verum Deum esse ubique, scilicet in creatione mundane machine, quando omnis locus mundanus incepit esse. Quamvis ergo Deus incepit in aliquo loco esse per essentiam creando mundum, tamen non dicitur in aliquo loco incipere esse quamvis incipiat esse in illis rebus que incipiunt esse, cum prius in loco fuit ubi res esse incipit.

128 Set queritur cum Deum esse in aliquo loco sit ipsum esse in aliqua

1 velut] vel R 2 contrario R.

---

a Hermes Trismegistus, *Asclepius* 33 (Belles-Lettres, 342). b Jo. 1, 2.

re per essentiam, cur in aliquo loco non dicitur esse gratia anime in qua est eadem ratione.

Ad hoc dici potest quod duo insinuantur cum in aliquo loco Deus esse dicitur, scilicet quod Deus sit in aliqua re per essentiam, et quod illa res sit locus-substantia. Secundum illos tamen qui dicunt animam esse locatam alicubi, dicitur Deus esse alicubi quia est in anima que res locata est.

Notandum etiam quod in illis rebus que a sui capacitate nomen sumpserunt Deus esse non dicitur ne aliquo loco capi intelligatur ; non enim in archa vel in thalamo vel in domo dicitur esse. In artificialibus etiam Deum esse non concedimus ne artificialia Deus facere intelligatur, quia si in calceo vel in scamno vel in caseo esse diceretur, factor istorum esse intelligeretur. Set absit ut dicamus Deum facere calceos vel huiusmodi.

Notandum etiam quod cum divina inmensitas de Deo predicamento-ubi predicetur, non admittimus ibi verba ad distinctionem personarum pertinentia ; unde non concedimus Patrem alicubi vel ubique gignere Filium ne et inmensitas divina et personalis distinctio ibi predicari intelligatur.

129 Post hec queritur cum dicitur Filius esse ymago Patris utrum predicetur usya vel non.

Si usia predicatur et nichil aliud compredicatur, eadem ratione Spiritus Sanctus est ymago Patris.

Item si non nisi usia predicatur, dicitur de tribus sigillatim et de tribus in summa. E converso relatio que dicitur filiatio non videtur predicari, quia nonnisi secundum essentiam est Filius imago Patris ; et ita essentia potius est imago quam filiatione ; et ita potius predicatur essentia quam filiatio.

Item si filiatione est imago, potius Filius imitatur Patrem filiatione quam essentia ; et ita Filius non in essentia est similis Patri sed in filiatione.

Ad hec dicimus quod nec essentia nec filiatio predicatur ; immo quasi duo predicantur, scilicet essentia et filiatio ; vel potius quidam status qui attenditur ex eo quod procedit a Patre per generationem manens in eadem essentia cum eo, sicut in naturalibus aliquid dicitur simile alicui propter duo ; propter colorem et exteriorem figuram ; unde homo non dicitur esse similis asino quia quamvis retineat colorem, tamen non retinet exteriorem lineamentorum dispositionem. Sic Filius non dicitur ymago secundum essentiam tantum vel relationem. Et sicut Filius dicitur imago Patris, ita Spiritus Sanctus specialiter dicitur munus et donum Patris et Filii, non sola nominis appropriatione sed appropriatione rei et nominis. Ipse enim solus et est et dicitur donum Patris et Filii.

130 Set queritur quomodo detur Spiritus Sanctus a Patre et Filio.

Sunt qui dicunt nichil aliud esse Spiritum Sanctum dari quam eius dona homini per Spiritum Sanctum infundi. Qui tuentur se auctoritate

Bede qui dicit Spiritum Sanctum procedere cum ipsius gratia datur hominibus.

Item dicunt cum tota trinitas dicitur infundi per gratie infusionem, nec Filius dicitur aliter dari nisi quia mentem per gratiam illustrat, quid est aliud Spiritum dare quam per eum gratiam infundi.

Set huic opinioni multiplex auctoritas obviat.

Quod enim ipse Spiritus Sanctus mittatur ostendit Augustinus[a] in X°V° libro de trinitate dicens eumdem Spiritum datum cum insufflasset Jesus ; de quo mox ait : ite baptizate omnes gentes in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti[b]. Ambigere non debemus. Ipse est igitur etiam qui de celo datus est in die Pentecostes. Quomodo ergo Deus non est qui dat Spiritum Sanctum, immo quantus est Deus qui dat Deum.

Item Ambrosius[c] ; quis dubitet dicere quia datus est Spiritus Sanctus.

Item Ambrosius : magna misericordia eius qui dat donum equale sibi, quia donum eius Spiritus Sanctus est.

Dicimus igitur quod non solum ideo Spiritus Sanctus dicitur dari quia dona eius per ipsum dantur, sed quia ipse qui est tertia in trinitate persona, datur. Set sicut incomprehensibilis est modus generationis Filii, ita incomprehensibilis modus dationis Spiritus Sancti.

Nec hoc obviat verbum Bede : nunquam enim Spiritus Sanctus datur quin gratia per eum infundatur. Hoc ipsum tamen Spiritum dari non est gratiam infundi. Est igitur Spiritus Sanctus spirituale donum, non Pater vel Filius ; quomodo tamen intelligere nor valemus.

Hec autem datio dicitur temporalis Spiritus Sancti processio. Sunt enim qui dicunt duas esse Spiritus Sancti processiones, unam eternam qua eternaliter procedit a Patre et Filio, que alio vocabulo dicitur spiratio ; alia temporalis qua procedit in nos per gratiam, que potest dici inspiratio.

Hanc autem opinionem conantur asserere et auctoritate et ratione.

Ait Augustinus[d] XV° libro de trinitate, insinuans Spiritum Sanctum processisse a Christo hiis verbis : cum resurrexisset Christus a mortuis et apparuisset discipulis insufflavit et ait : accipite Spiritum Sanctum, ut eum etiam ex se procedere ostenderet. Et ut idem Augustinus ostenderet hanc processionem Spiritus Sancti non esse aliud quam donationem vel dationem Spiritus Sancti addit : post resurrectionem dominus Iesus bis dedit Spiritum Sanctum, semel in terra propter dilectionem proximi, et iterum de celo propter dilectionem Dei, quia per ipsum donum diffunditur karitas in cordibus nostris.

De eterna autem processione varias inducunt auctoritates que satis in evidenti sunt ; et ideo hiis supersedendum est.

Rationibus sic idem astruunt : dicunt enim quod sicut alia est tempo-

a August., *De Trinitate*, XV, c. 26 (*P. L.*, 42, 1093). b Matth. 28, 19. c Ambrosius, *De Spiritu Sancto*, I, c. 5 (*P. L.*, 16, 721). dAugust., *De Trinitate*, XV, c. 26 (*P. L.*, 42, 1093).

ralis generatio Filii, alia eterna, ita alia temporalis processio Spiritus Sancti, alia eterna.

Item, nullum temporale eternum, et e converso. Processio Spiritus Sancti eterna ; processio Spiritus Sancti temporalis ; ergo temporalis non est eterna, vel e converso.

Item sic indirecte : eterna processio est temporalis ; ergo incepit esse ; ergo non fuit ab eterno.

Item temporalis processio non est nisi infusio Spiritus Sancti ; eterna, nonnisi spiratio qua spiratur Spiritus Sanctus a Patre et Filio. Sed illa infusio non est illa inspiratio. Ergo temporalis processio non est eterna processio.

E contra probatur quod eterna est temporalis :

Pater et Filius eterna spiratione inspirant nobis Spiritum Sanctum ; ergo Spiritus Sanctus eterna processione procedit in nos, et eadem processione procedit a Patre et Filio. Ergo non alia processione procedit a Patre et Filio, alia in nos ; et ita non est alia eterna, alia temporalis.

Idem etiam per simile potest probari : ea processione qua radius procedit a sole procedit in vitream fenestram ; qua etiam processione rivus procedit a fonte, in canalem ; similiter qua processione Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio, procedit in nos.

Item si aliqua est processio temporalis Spiritus Sancti alia ab eterna, processio illa incepit predicari de Spiritu Sancto que ab eterno non predicabatur[1] de eo ; et ita videtur aliqua facta esse circa Spiritum Sanctum mutatio.

Ad hoc dicimus quod una est processio qua procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio et qua procedit in nos. Sed quod diverse dicuntur esse processiones referendum est ad diversitates procedendi modorum, non ad pluralitatem processionum. Processio ergo Spiritus Sancti dicitur temporalis quia in nos temporaliter procedit ; dicitur eadem eterna, quia ea eternaliter procedit a Patre et Filio ; sicut apud logicum eadem differentia dicitur constitutiva et divisiva ; divisiva quia ea dividitur genus in species ; constitutiva quia concurrit ad speciei constitutionem.

Unde prime obiectioni sic respondendum est quod secus est in generatione Filii et in processione Spiritus Sancti ; secundum enim aliam naturam attenditur temporalis generatio, et secundum aliam eterna ; sed non ita in processione Spiritus Sancti.

Secunde sic : concedimus quod ullum eternum temporale, nec e converso, nisi instantia forte feratur in Christo, et cum ea processio que est eterna dicitur temporalis, alio et alio respectu ; sicut nullum magnum est parvum, tamen idem mons magnus et parvus dicitur diversis respectibus.

Tertie obiectioni hec feratur instantia : iste mons est parvus respectu

1 predicabitur R.

illius ; ergo non est magnus respectu illius. Non tamen simpliciter concedendum est quod[1] processio Spiritus Sancti sit temporalis, set quantum ad nos, ut temporalitas ad nos referatur non ad procesionem. Et si reperiatur auctoritas que hoc dicat, determinanda est, non simpliciter concedenda.

In quarta obiectione negamus assumptionem. Illa enim infusio est Spiritus Sancti processio qua procedit a Patre et Filio, ut infusio active intelligatur non passive. Illa ergo eterna processio qua Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio predicatur hoc termino donum cum dicitur Spiritus Sanctus est donum Patris et Filii ; fuit enim Spiritus Sanctus donum Patris et Filii ab eterno, et donabile ut predicet aptitudinem et non actum. Unde non dicitur donum quia detur vel donetur, sed quia donabilis est.

Videtur tamen contra ire Augustinus[a] qui ait in XV° libro de trinitate Spiritus Sanctus in tantum donum Dei est in quantum datur eis quibus datur.

Ad quod dicimus quod Augustinus posuit donum pro datum, quia ex tempore est datum, ex eo scilicet quod datur ; ab eterno vero donum, quia ab eterno donabilis. Vel sic exponi potest : in tantum est donum Dei in quantum datur, id est ex eo quod datur probatur esse donum, ut ex usu communi probetur aptitudo donandi.

Quod autem ab eterno fuit donum ea proprietate qua procedit a Patre et Filio ostendit Augustinus[b] in libro iiij° de trinitate sic dicens : sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita Spiritui Sancto donum Dei esse est a Patre et Filio procedere. Ex tempore ergo Spiritus Sanctus est datum quia est datum, ita ab eterno fuit donum quia donabilis.

131 Set queritur utrum hoc nomen donum habeat conrelativum ad quod dicitur, utrum sit donum dantis vel donationis.

Ad quod dicere possumus quod Pater dicitur dans vel donans respectu dati ; donator autem id est donabilis posset dici respectu doni si usus haberet, quasi aptus ad donandum.

1 quod] R.

---

a Augustin., *De Trinitate*, XV, c. 19 (*P. L.*, 42, 1085 s). b Augustin., *De Trinitate*, IV, c. 20 (*P. L.*, 42, 908).

[Liber II]

132 Hec de apothetica theologia, id est supercelesti theologia que circa trinitatem unitatis et circa unitatem trinitatis vertitur dicta sufficiant. Nunc de ypothetica que circa hominum et angelorum naturas vertitur agendum est.

Et primo videndum quare tam visibilia quam invisibilia creaverit.

[Tract. I]

Si velimus rationabiliter causam creationis rerum assignare recte bonitatem divinam causam rerum esse assignabimus. Bonitas enim que Deus est, et efficiens rerum causa fuit quia omnia creavit et formalis quia in bono statu omnia fecit, quia ut in eodem statu permaneret ordinavit.

Summe etiam bonus ideo rationalem creaturam creavit ut sue bonitatis particeps esset. Sed quia divine bonitatis particeps esse non poterat nisi rationis et intelligentie compos existeret, substantiam ratione et intelligentia donavit qua summum bonum intelligeret, intellectum diligeret, dilectum possideret, possesso frueretur et viveret. Sola ergo bonitas, non causa extrinseca, eum ad rerum creationem invitavit.

Sunt enim quedam extrinsece cause que humanum artificem ad aliquid operandum invitant : aut ad mechanicas artes [ut][1] indigentiam relevet, aut ad artes liberales ut ignorantiam extirpet, aut ad opus virtutum ut vitium abdicet.

Iste autem extrinsece cause non cadunt in supremum artificem qui est summa sapientia, summa virtus, summa sufficientia. Unde Boetius[a] in libro consolationum : quem enim externe pepulerunt fingere cause materie qui opus verum insita sunt forme boni.

Plato[b] etiam in thimeo sit : optimus porro erat ; ab optimo porro longe relegata invidia est.

Item Augustinus[c] in Enchiridion : credamus igitur rerum creatarum celestium ac terrestrium, visibilium et invisibilium causam non esse nisi bonitatem creatoris.

Est ergo differentia inter supremum et humanum artificem quod humanus artifex quidquid facit facit ad sui utilitatem ; suppremus vero non ad suam sed ad alterius commoditatem.

1 ut *om.* R.

---

a Boetius, *De consolat. philos.*, III, m. 14 (*P. L.*, 63, 758). b Plato, *Tim.* 29 e (Belles-Lettres, 142). c August., *Enchiridion*, c. 23 (*P. L.*, 40, 244).

Deus igitur volens rationalem creaturam sue bonitatis eses participem hominem creavit, mundum etiam in quo hominem constituit ut in mundanis velud in speculo invisibilia Dei conspiceret et ei intellecto debito honore serviret.

Homini autem dedit Deus quatuor adminicula ad intelligendum Deum : creaturam, quia per creature pulchritudinem, ordinem et in esse conservationem potuit homo comprehendere invisibilia Dei ; et scripturam in qua resultat Dei cognitio ; et rationem humanam qua ducitur homo ad divinorum intelligentiam ; et inspiratio divina qua revelantur Dei occulta. Duo istorum adminiculorum sunt exteriora, scilicet creatura et scriptura ; duo interiora : ratio et inspiratio divina. Hec sunt quatuor rote quibus quadriga celestis conficitur, per quam nobilis celestis philosophie auriga ad divina deducitur.

Sic ergo rationalis creatura creata est in duas species diffinite, incorpoream et corpoream, corpoream ut homo, incorpoream ut angelus.

Incorpoream creavit triplici de causa : ut in aliqua creatura expressa Dei similitudo reluceret ; in pluribus enim assimilatur angelus Deo quam homo ; et ut tam visibilium quam invisibilium creator appareret, ita magis omnipotentia eius reluceret ; ut angelus dignior et strenuior ad administrandum ei esset.

Aliam vero creavit corpoream ut maior redderetur corona homini iusto si bene se haberet in vase luteo ; et ut non crederetur impossibile spiritum increatum uniri creato per gratiam si anima unitur corpori per naturam. Mercurius philosophus[a] tertiam adiungit causam ut[1] terrenorum corporum maiorem delectum haberet si eis in parte nature consimilis esset ; et ita magis ea excoleret ne natura corporum inculta in confusionem rediret.

Angelicam autem naturam collocavit in empireo celo triplici de causa : ut sicut angelica natura vicinior erat Deo intelligentia quam humana, ita in excellentiori loco esset locata ; et quia magis respondet substantia empirei celi nature angelice quam alia propter sui subtilitatem et splendiditatem ; et sicut natura digniores ita loco excellentiores.

Homo vero iam in terra collocatus quia ex parte terrenus, et ut in terra positus hanelaret ad celestia, et per bona merita laboraret pervenire ad ea, et in terra positus suam originem cognosceret et sic minus superbiret.

In empireo ergo celo creata est angelica natura. Nec credendi qui asserunt eam creatam in aere, quia Lucifer[b] ait : ascendam in celo et ero

1 ut] non R.

a Hermes Trismegist., *Asclepius*, 10 (Belles-Lettres 308). b Is. 14, 14.

similis altissimo ; quia si in celo erat, quomodo se in celum ascensurum esse iactabat?

Ad quod dicimus quod celum ibi vocatur Dei inmensitas, non celum empireum. In celo ergo empireo existens dicebat se ascendere in celum, id est Deo fore equalem.

Empireum autem celum cum angelis ex materia quatuor elementorum creatum est, quia ut dicit Beda[a], quam cito empireum celum creatum, tam cito sanctis angelis repletum. Unde Salomon ait : qui vivit in eternum creavit omnia simul[b], corporalia in materia, spiritualia in forma.

Videtur tamen angelica natura prius fuisse creata quam corporalis. Ait enim auctoritas : primo omnium creata est sapientia[c], quod ad prioritatem temporis referendum est.

Jeronymus[d] etiam super epistolam ad Titum aliud videtur sentire dicens : VI milia nondum nostri temporis implentur annorum et quantas prius eternitates, quanta tempora, quantas seculorum origines arbitrandum est fuisse in quibus angeli, throni, dominationes ceterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo iubente extiterunt. Sed hec Ieronymus dicit aliorum potius opinionem recitando quam asserendo.

133 Ex hiis liquet quare angelica natura creata, et quare corporea, et ubi et quare ita, et quando. Sed quamvis diximus naturam angelicam esse incorpoream, tamen fuerunt qui dicerent omnes angelos in creatione habere aeria corpora, immo de puriori substantia scilicet de natura empirei celi ; conantes hoc[1] asserere et rationibus et auctoritatibus.

Ratione sic : omnia viventia in natura respondent locis in quibus vivunt, ut terrestria terre, aquatilia aque, aeria aeri. A simili angelos cum vivant in empireo celo in natura respondere ei. Cum ergo empireum celum sit corporeum, set propter sui subtilitatem non possit presentari usui, sic angelica natura corporea sed propter sui subtilitatem visui non presentatur.

Preterea cum angelis se presentant in corporalibus formis videtur quod corpora habeant ; sed propter sui subtilitatem nobis invisibilia ; sed ad nutum suum ea nobis invisibilia representant.

Item demones nisi corpora haberent, quomodo ignem materialem sentirent?

Hoc sic videtur velle Augustinus[e], qui ait super genesim : demones aeria dicuntur corpora quia corporum aeriorum natura vigent ; nec per

1 hoc] hic R.

---

a Beda, *Hexaemeron* I, ad Gen, 1, 2 (*P. L.*, 91, 14). b Eccli. 18, 1. c Eccli. 1, 4. d Hieronymus, *In epist. ad Titum*, c. 1 (*P. L.*, 26, 560). e August., *Super Genesim*, III, c. 10, n. 14 (*P. L.*, 34, 284).

mortem dissolvuntur quia prevalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum, etc.

E contra sic : cum angelus purioris nature sit quam anima et anima incorporea sit, multo magis angelus.

Item si angelus corpus habet, aliud est ibi corpus, aliud quod vegetat corpus ; et de[1] illo spiritu vegetante corpus angeli potest queri utrum sit angelus vel anima.

Secundum hoc etiam angelus erit animal rationabile immortale.

Item si angelus corpus habet, queri potest cuius forme sit illud corpus.

Ad hoc dicimus quod angelus incorporee nature est ; assumit tamen ex cause cognitione corpus aerium quod aptat in varias formas ad nutum suum.

Prime obiectioni respondemus quod non oportet angelicam naturam esse corpus quamvis empireum celum corporeum sit, quod et spiritus sanctorum qui sunt incorporei in empireo celo sunt. Angeli autem non se presentant in propriis corporalibus, set ut iam dictum est aeria assumunt corpora in quibus se nobis representant.

Demones autem in igne materiali puniuntur non secundum propria corpora que habuerunt a prima creatione set quodam modo ineffabili puniuntur in igne materiali cum sint incorporei. Vel fortasse, ut videtur dicere Augustinus, post peccatum data sunt eis corpora in quibus puniuntur.

Quod tamen Augustinus dicit de corporibus demonum videtur potius dicere inquirendo vel recitando quam asserendo.

134 Set cum angeli boni assumant corpora aeria, queritur utrum dicendum sit quod illa corpora sunt humana corpora vel quod assumant humana corpora.

Ad quod dicimus quod non. Assumunt enim similitudines humanorum corporum sed non humana corpora. Unde nec angeli qui apparuerunt Abrahe ad radicem Mambre[a] dicendi sunt habuisse humana corpora set similitudines humanorum corporum.

135 Set queritur utrum ex angelo et tali corpore factum sit unum et ita homo vel aliud animal.

Si unum factum est, ex hiis potius homo videtur fuisse quam aliud animal ; et cum homines fuerunt qui apparuerunt Abrahe, qui et dissoluti sunt post depositionem corporum, quod dicere nimis absurdum videtur esse.

Et ideo dicimus quod duplex est assumptio corporis : alia per applicationem, alia per unionem. Per applicationem assumit iste sibi pallium

1 de *om.* R.

a *cf.* Gen. 18.

vel tunicam ; et ideo ex assumente et assumpto non fuit unum. Est alia assumptio per unionem secundum quam anima assumit corpus ; unde ex anima et corpore fit unum. Angelus autem non assumit corpus per unionem set per applicationem ; nec assumendo incipit esse quod non erat, nec deponendo desinit esse quod erat.

136 Set sive demones corporei sint sive incorporei, queritur utrum substantialiter intrent corpora hominum.

Quod intrent corpora et egrediantur, evangelica videtur declarare historia. Legitur etiam quod in presentia Vespasiani et Titi in obsidione Ierusalem quidam eiecit demonem a corpore per nares ; quod sic probatum est : apposita pelvi plena aqua egrediente demone per flatum nari non pelvis eversa est.

E contra sic : super illum locum Abacuc[a] non est spiritus in visceribus eius, dicit auctoritas[b] quod diabolus idolo assistere potest, in ipso esse non potest. Multo minus diabolus in corpore humano esse potest.

Item cum in serpente illo per quem decepit Evam substantialiter fuisse non legitur, tamen linguam movit ad loquendum, cur in arrepticio substantialiter esse dicemus cum exterius existens vexandi eum habet potestatem. Nec angelus in asina Balaam fuit cum linguam eius ad loquendum movit.

Cur etiam dicemus demones ingredi corpora malorum meritis eorum exigentibus, cum non legamus bonos angelos corpora sanctorum meritis eorum exigentibus esse ingressos.

Item si diabolus in corpore hominis est, queri potest quomodo : vel per unionem vel per applicationem ?

Ad hec verisimiliter respondere possumus quod corpus hominis non intrat substantialiter eo vivente; sed intrare dicitur corpus dum habet potestatem vexandi illud. Aut in cor hominis, dum per temptationem decipit. Unde dicitur quod Sathan intravit in cor Iude[c]. Non enim diabolus substantialiter anime illabitur sed cum eam decipit ei illabi dicitur. Unde Gernasius[d] : demones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi anime sed per applicationem uniri.

Beda[e] quoque ait : notandum quod mentem hominis iuxta nichil implere possit nisi creatrix trinitas, quia tantum secundum operationem et voluntatis instinctum anima de hiis que sunt creata inpletur ; inplet vero Sathanas cor alicuius non quidem ingrediens in eum et in sensum eius nec introiens aditum cordis, sed callida et fraudulenta deceptione animam in affectum malicie trahens per cogitationes et incentiva viciorum quibus presens est. Inplevit ergo Sathanas cor Ananie non intrando sed

a Habac. 2, 19. b Hieronymus, *Comment. in h. l.* (*P. L.*, 25, 1306). c Jo. 13, 27. d Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 83 (*P. L.*, 42, 1221). e Beda, *In Act. Apost.* 5, 3 (*P. L.*, 92, 954).

malicie sue uires inferendo[1]. Ex hiis liquet quod diabolus corpus non intrat materialiter vel animam set potentialiter tantum. Unde nec verisimile est ipsos demones porcos intrasse substantialiter.

Cum ergo auctoritates dicunt demones ingredi corpora vel animas, ratione vexationis vel seductionis intelligendum est. Potuit esse ergo ut ipse demon amittens potestatem in arreptitium pelvim de qua predictum est everterit, non quod a naribus mediante flatu egressus sit sed quod maiorem flatuum narium operans extra existens quasi egrediens pelvim everterit.

137 Solet[2] etiam queri utrum cadavera mortuorum ingrediatur substantialiter, cum magicis artibus corpora suscitari videntur.

Ad quod dicere possumus quod corpus non intrat, sed exterius movet ac si intus in corpore esset, sicut legimus in vita beati Dionisii quod corpus eius exanime caput detulit a monte martirum usque ad locum in quo eius requiescunt reliquie, exercitu angelorum corpus regente ; non quod interius esset, sed quod exterius corpus moveret.

Sed quid ad hoc respondendum quod legimus demones inclusos in vasis et imaginibus ? Dicimus quod sicut ars illa ignoratur a nobis, ita nescimus diffinire modum inclusionis. Possumus tamen dicere quod intrent corpora mortuorum et se applicant ad movendum corpus qualitercumque ad similitudinem animarum, set non propter unionem ; deest enim ibi vinculum corporis et spiritus, scilicet spiritus phisicus qui per membra diffunditur.

138 Set quid est quod vera resurrectio probabitur per comestionem ? Nonne demon qui potestatem habebat movendi corpus et loquendi, potestatem habebat comedendi ?

Ad quod dicimus[a] quod sicut demones qui operati sunt ranas mutaverunt yrgam in serpentem, aquam in sanguinem, in quarto signo defecerunt, scilicet in faciendo cinifes, non quia non possent sed quia non est eis permissum a Deo ut per hoc divinum opus ostendatur, sic diabolus cum habeat potestatem loquendi in corpore et movendi corpus, non habet potestatem comedendi, cum per hoc divina operatio a diabolica distinguatur.

139 Dictum est superius tam bonos angelos quam malos assumere aeria corpora in quibus videantur. Sunt tamen qui dicunt nec bonos nec malos corpora assumere set quodam mirabili modo eos operari ut videantur corpora, secundum imaginariam visionem secundum quam videbatur prophetis quod multa viderent que tamen vere non videbant ; sicut

1 *leg.* virus inserendo 2 sololet R.

---

a Cf. Augustin., *De Trinitate*, III, c. 7 et 9 (*P. L.*, 42, 875).

Ieremias[a] dicit se vidisse ollam succensam ab aquilone, nichil tamen videbat. Sunt enim tres species visionis : corporalis, quando corporalia sensibus corporeis percipiuntur ; imaginaria sive spiritualis, quando aliqua videntur videri que non videntur, qualis est visio in sompnis ; mentalis, quando aliquis rapitur in supernorum contemplationem, secundum quam raptus est Paulus in tertium celum.

Dicimus ergo quod angeli mentali vel corporali visione videntur, mentali secundum quod incorporee sunt nature, corporali secundum quod assumunt corpora in quibus videri dicuntur. Non ergo imaginaria visione vidit tres angelos, set corporali.

Demones tamen multociens faciunt apparere que non sunt ; et talis apparitio dicitur prestigium, quia prestringitur visus et ita fallitur. Sunt enim multe fallacie visus de quibus agitur in sacra scriptura : [alia] que dicitur imaginaria visio, quam habuerunt prophete ; alia qua magi decipiunt oculos intuentium, que dicitur prestigium ; alia que non videtur illud quod oculis offertur, que dicitur aorisia, quasi avidentia, qua percussi fuerunt illi qui ibant in Emaus ; quarta est dormientium, que multipliciter dividitur apud Macrobium. Sunt et alie species fallacie visus que magis pertinent ad philosophum quam ad theologum ; de quibus agit Aristoteles in libro de fallacia visus.

140[1] Post hec querendum in quo statu creati sunt angeli.

Ad quod dicimus quod creati in statu innocentie prediti naturalibus bonis, per que possent stare, et non gratuitis per que possent proficere. Non enim poterant proficere ad meritum nisi gratia superadderetur ; que quibusdam superaddita est in confirmatione.

Quod videtur velle Augustinus super Genesim dicens angelicam naturam primo informiter creatam et celum dictam, postea formatam et lucem appellatam, quando ad creatorem est conversa perfecta dilectione ei inherens.

In contrarium dicit auctoritas Augustini[b] super Genesim dicentis per celum significari creaturam spiritualem que ab exordio quo facta est et perfecta, beata est semper ; et si ab exordio fuit perfecta et beata, ab exordio non solum habuit naturalia quibus posset stare set etiam gratuita quibus posset proficere.

Item dicit auctoritas[c] super Osee quod angeli fuerunt creati in pinguedine karitatis.

Item dicit auctoritas quod omnis lapis preciosus fuit cooperimentum Luciferi. Sed quid per lapides preciosos nisi virtutes intelliguntur?

1 Hic queritur de statu in quo creati sunt *add.* R *in rubr.*

---

a Jerem. 1, 13. b Augustin., *Super Genesim*, I, c. 1, n. 3 (*P. L.*, 24, 247-250). c Glossa (Hieronymi) in Os. 3, 1.

Ad primam obiectionem dicimus quod perfectum dicitur tripliciter : ratione temporis quod habet quicquid tempus requirit ; et hoc modo fuerunt angeli perfecti ante confirmationem vel lapsum ; et secundum hoc beati secundum plenitudinem naturalium bonorum. Secundum naturam perfectum est quod habet quicquid expedit nature sue ad glorificationem. Hunc modum perfectionis habuerunt angeli post confirmationem, et habebunt sancti post resurrectionem. Vere et summe perfectum est cui nichil unquam deest et a quo omnia bona proveniunt, ut Deus.

Angeli autem dicuntur creati fuisse in pinguedine karitatis id est in fervore naturalis dilectionis, quia intensam habuerunt naturalem dilectionem ante confirmationem ; que hic dicitur karitas cum tamen proprie karitas dicitur uirtus illa que est forma aliarum virtutum.

Quod vero dicitur omnis lapis pretiosus cooperimentum eius, non de virtutibus intelligendum est sed de angelis ; omnis enim angelus erat quasi cooperimentum eius, quia facta angelorum ad ipsum comparatione, ceteris clarior erat.

140a[1] Sunt qui dicunt angelos qui ceciderunt creatos esse malos, alios vero fuisse creatos plene beatos.

Cui opinioni multiplex auctoritas consonare videtur. Ait enim Augustinus[a] super genesim : non frustra putari potest ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum sanctis angelis aliquando paccatum vixisse vel beatum, set mox apostatasse. Unde Dominus ait[b] : ille homicida erat ab initio et in veritate non stetit, ut intelligatur quod in veritate non stetit ex quo creatus est, qui staret si voluisset.

Idem in eodem[c] : non frustra, inquit, putandum est ab initio temporis vel conditionis sue diabolum cecidisse et nunquam in veritate stetisse ; unde quidam diabolum in hanc maliciam libero arbitrio non esse flexum sed in hanc, quamvis a Deo, putant esse creatum. Unde Job[d] : hic est, inquit, initium figmenti Dei quod fecit Deus ut illudatur et ab angelis eius. Et propheta ait[e] : draco iste quem formasti ad illudendum ei.

Et ita videtur quod Dei auctoritate factus sit malus, non sua voluntate depravatus.

Angelos tamen in statu innocentie esse creatos multiplex clamat auctoritas. Ait enim Augustinus[f] super genesim : omnia fecit Deus valde bona. Naturam ergo angelorum bonam fecit.

Item Augustinus[g] ait : quod putatur diabolus unquam in veritate

1 oppositio illorum qui dicunt in omnes ab initio fuisse mal. *add.* R *in rubr.*

---

a AUGUST., *Super Genesius ad litt.*, XI, c. 23 (*P. L.*, 34, 441); XI. c. 16, n. 21 (*P. L.*, 34, 406). b Jo. 8, 44. c AUGUST., *Super Genesim ad litt.*, XI, c. 20 (*P. L.*, 34, 439). d Job. 40, 14 (juxta LXX). e Ps. 103, 26. f AUGUST., *Super Gen. ad litt.*, XI, c. 21 (*P. L.*, 34, 440). g ID. *ibid.* c. 23, (*P. L.*, 34, 441).

stetisse, numquam beatam vitam duxisse sed ab inicio cecidisse, non sic accipiendum est ut malus a Deo bono creatus esse putetur, quia ab inicio non cecidisse diceretur ; non enim cecidit si talis id est malus factus est.

Preterea qua ratione homo in statu innocentie creatus est et per peccatum statu bono cecidit, sic probabile est angelos in statu innocentie esse creatos set per peccatum ab eo decidisse.

Item cum auctor universorum optimus sit et ab eo longe relegata sit invidia, non est credibile Deum esse auctorem mali. Inicio totum bonum erat quod ex ipso in illis erat. Non ergo sic intelligendum est quod dicitur ab Augustino ab initio temporis diabolum cecidisse quod malus fuerit in ipsa creatione set ab initio temporis, id est statim post initium, ut hec prepositio « ab » non sit initii inclusiva set exclusiva. Vel hoc verum est eum nunquam in veritate stetisse, quia quamvis momentanee in veritate fuit, tamen in illa non stetit, quia qui cecidit stabili non erat ille gradu.

Similiter cetere auctoritates exponi possunt. Inicium etiam figmenti Dei dicitur quia cum antiquitate precedat et eum sciret[1] Deus voluntate malum futurum ita ut bonis noceret, tamen creavit illum ut de illo bonis prodesset. Hoc autem fecit ut illudatur ei ; illuditur enim ei cum sanctis proficit temptatio eius. Hec autem illusio fit angelis malis et hominibus malis per angelos sanctos, quia subdit ei angelos malos et homines malos ut non quantum nituntur set quantum sinuntur possunt.

141[2] Restat querendum quomodo quidam conversi ad Deum per divinam illuminationem, alii aversi a Deo per superbie tumorem.

Statim enim post creationem quidam ad Deum sunt conversi, Deo per internam dilectionem adherentes, alii vero per superbiam a Deo aversi et mali facti, non Deo immittente malitiam, set ipso[3] non apponente gratiam. Conversis ergo aliquid collatum est in conversione, gratia scilicet cooperans ; non operans que iustificat impium, set cooperans que valet ad bene volendum efficaciter, id est ad bonam voluntatem valens ad bone operationis consummationem.

142 Set queritur utrum illam beatitudinem quam habuerunt in confirmatione et conversione, meruerint ante vel non.

Quod ante non meruerint sic probatur : ante non habebant quo possent proficere set quo possent stare ; habebant enim sola naturalia, non gratuita. Non meruerunt ergo illam beatitudinem vel confirmationem. Fuerunt tamen digni ea, non ratione meriti set ratione congrui ; congruum enim erat ut si in naturalibus persisterent que consecuti sunt reciperent.

Sunt tamen qui dicunt quod in eis fuit simul meritum et premium ; quia per gratiam in confirmatione collatam meruerunt beatitudinem, et

1 scire R 2 De conversione quorumdam et de versione aliorum *add.* R *in rubr.* 3 ipse R.

ita simul in eis fuit meritum et premium, nec meritum precessit premium tempore set causa.

Set eadem ratione dicere quod per ipsam gratiam eamdem gratiam meruerunt et ita aliquid est meritum et premium sui ipsius, eadem ratione possemus dicere quod Christus ab initio incarnationis meruit fruitionem qua fruebatur Deo, cum potius si aliquid sibi meruerit, meruit resurrectionem et glorificationem.

E contrario tamen videtur hoc posse probari : diabolus enim simul habuit meritum sue damnationis et dampnationem.

Ad quod dicendum quod quamvis in aversione obstinatus fuit diabolus, tamen non adhuc punitur pena suo peccato debita que reservatur ei in die iudicii ; unde dicetur : ite in ignem eternum qui preparatus est diabolo et angelis eius[a].

Dicit tamen auctoritas quod ubicumque sit diabolus, sive sub terra sive supra terram, secum trahit tormenta flammarum ; quod referri potest ad pravam conscientiam qua cruciatur tamquam tormento flammarum quia per eam et peccati conscius est et penam ignis eterne timet. Vel fortasse quidam demonum propter peccatorum quidam excessus iam materiali pena puniuntur.

Alii dicunt quod gratiam in confirmatione non receperunt ad merendum set potius ad beate vivendum ; illud tamen per obsequia nobis exhibita, Dei obedientia et reverentia, dicuntur singulis diebus mereri ; et ita premium precessit meritum.

Alii dicunt angelos usque ad diem iudicii mereri, non quod habent sed quod habituri sunt, ut sicut demones peccata peccatis addentes maiorem merentur penam qua punientur in die iudicii, ita angeli boni de die in diem officia officiis addentes, merentur maiorem gloriam que retribuetur eis in die iudicii, ut sicut in scientia proficiunt et in gaudio, ita in beatitudine.

Quod autem in scientia et in gaudio proficiant videntur asserere auctoritates. Dicit enim Ysaias[b] ex persona angelorum Christum ascendentem admirantium : quis est iste qui venit de Ebron tinctis vestibus de Bostra ; et in psalmo[c] : quis est iste rex glorie. Ex quibus apparet quod plenius cognoverunt angeli mysterium incarnationis post completionem quam ante ; et sicut in hoc profecerunt, videntur in deitatis cognitione proficere.

Hoc idem docet Apostolus[d] dicens ; que sit dispensatio sacramenti a seculis absconditi in Deo ut innotescat multiformis sapientia Dei per ecclesias principibus et potestatibus in celestibus. Super quem locum ait Ieronymus[e] angelicas naturas vel dignitates prefatum ministerium ad

a Matt. 25, 41. b Is. 63, 1. c Ps. 23 6. d Eph. 3, 9. e Hieronymus (in Glossa) *in Eph.* 3 (*P. L.*, 26, 483).

primum non intellexisse, donec impleta est passio Christi et apostolorum predicatio per gentes dilatata.

Augustinus tamen in contrarium sentire videtur super eumdem locum epistole dicens : non latuit angelos ministerium regni celorum quod oportuno tempore revelatum est pro nostra salute. Illis ergo a seculis innotuit supra memoratum misterium, quia omnis creatura non ante secula sed a seculis est.

Hanc tamen auctoritatum contrarietatem sic determinare possumus dicentes angelos maioris dignitatis et Deo familiariores per quorum ministerium hec nuntiata sunt, ex parte ea cognovisse antequam complerentur ; minores vero non intellexisse nisi post completionem.

In gaudio etiam videntur proficere. Unde in evangelio legitur[a] : maius gaudium est angelis Dei super uno peccatore penitentiam agente quam super XLIX iustis qui non indigent penitentia.

Quod tamen non proficiant in scientia videtur velle Ysidorus[b] qui ait in libro de summo bono : angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant. Sed nec omnes nec omnia scire angelos dixit ; et ideo eos in scientia proficere non negavit.

Gregorius[c] quoque in libro dialogorum ait : quid est quod ipsi nesciant ubi scientem omnia sciunt? Videtur dicere quod omnia sciant angeli. Unde est quod quidam dicunt angelos non proficere in scientia eorum que faciunt beatum vel in gaudio pertinent[1] ad beatitudinem, sed non in notitiam unitatis trinitatis et gaudio fruitionis divine set in scientia exteriorum et in gaudio habito de temporalibus.

143 Post predicta agendum est de ordinibus angelorum, hoc ordine : primo considerando quid sit ordo ; secundo quot sint ordines et qualiter distincti ; tertio quot ordines una complectatur gerarchia.

Et ideo primo considerandum est quid sit gerarchia et unde dicitur et in quas species dividatur.

Gerarchia est rerum rationabilium et sacrarum ordinata potestas in inferioribus debitum retinens dominatum[2].

Ideo dicitur rerum pluraliter quia nec una res nec unius rei est gerarchia. Set quia et quedam res sunt que ratione non utuntur inter quas gerarchia non attenditur, adnectitur rationabilium. Set quia sunt res rationabiles a sacramentis et sanctitate relegate, ut demones, quorum gerarchia non est, adnectitur sacrarum. Set quia res rationabiles et sacrate sunt que in inferioribus nullam retinent potestatem cum inferiores non habeant, additur ordinata potestas, etc.

1 pertinentie R 2 dominatum] utilitatum R.

---

a Lc. 15, 7. b Isidorus, *Lib. de summo bono*, I, c. 10 n. 17 (*P. L.*, 83, 556). c Gregorius, *Dialogorum lib.* IV, c. 33 (*P. L.*, 77, 376).

Unde gerarchia dicitur quasi sacri principatus, a gera quod interpretatur sacrum, et archos quod principatus dicitur.

Dividitur autem gerarchia in supercelestem et celestem et subcelestem. Supercelestis gerarchia est trium superessentialium ypostaseum supereminens et primitiva potestas, ulli superiori obnoxia, in inferioribus ordinata, distinguens officia. Ypostases superessentiales dicuntur tres persone, quia super omnem essentiam sunt, essendo, intelligendo, imperando. Quare et potestas supereminens ceteris potestatibus ; et primitiva, quia ceteris prior ; inferiora ordinans, ulli superiori obtemperans. Unde sequitur ulli superiori obnoxia, etc. Unde et thearchia dicitur, quasi principatus divinus. Dicitur et supercelestis, quia rerum supercelestium. Isti gerarchie debetur latria, id est cultus Deo debitus.

Celestis principatus est intellectualium naturarum a corporum contagio defecatarum eminens principatus, superiori gerarchie obediens, in inferioribus dominatum exercens.

Nature intellectuales dicuntur angeli, quia non sensu set intellectu percipiuntur ; unde dicuntur a corporum contagio relegati, quia non sunt contagiis corporum obnoxii cum sint incorporei. Horum est potestas eminens, non supereminens, quia superiori obtemperant. Hec autem gerarchia dicitur celestis quia celestium spirituum est.

Que dividitur in supremam, mediam et infimam. Suprema gerarchia continet tres ordines : cherubim et seraphim et tronos, que dicuntur suprema secundum subtilitatem nature, secundum excellentiora dona gratie. Media gerarchia est illa que complectitur medios ordines scilicet dominationes, principatus et potestates. Hec dicitur media quia quoddam participium habet cum superioribus ordinibus, et etiam cum inferioribus, nature et donorum affinitate. Inferior gerarchia est illa que complectitur tres inferiores ordines : virtutes, archangelos, angelos. Et quamvis celestis gerarchia dividatur in tres gerarchias, tamen secundum novem ordines angelorum in novem gerarchias dividi dicitur ut quilibet ordo gerarchia dicatur, quasi sacer principatus.

Subcelestis vero gerarchia est ecclesiasticus fidelium conventus, regulam obedientie[1] superioribus exhibens, se sibi vinculo karitatis astringens. Dividitur autem subcelestis gerarchia in tres partes : in sinagogam, ecclesiam militantem, et ecclesiam triumphantem.

Et hec de hierarchiis dicta sufficiant.

144 Videndum ergo quid ordo.

Ordo angelicus est caractere theophanie simplicis et non imaginarie uniformis spirituum multitudo. Quia ad hoc ut sit ordo oportet ibi esse spirituum[2] pluralitatem, ideo additur multitudo. Set quia posset esse multitudo[3] non angelorum, ideo sequitur spirituum. Set quia posset esse multitudo spirituum nec in officio nec in donis convenientium, ideo

1 R obedientie 2 multitudo-spiritum *bis* R 3 multi R.

additur uniformis ; et hoc caractere theophanie, id est modo speculandi Deum. Cum enim caracter plures habeat significationes, in hoc loco sumitur pro modo vel specie speculandi Deum. Theophania enim dicitur divina manifestatio, a theos quod interpretatur Deus, et phanes quod interpretatur apparitio.

Theophania autem est ex consequentibus signis non ex substantificis geniis mentibus ab ymaginibus defecatis superessentialis et diffinitive originis simpla et reciproca manifestatio.

Duplex habetur de re cognitio : aliquando enim per causam habemus notitiam de effectu, ut si luna ponitur inter nos et solem, scimus solem pati eclipsim ; per effectum habemus notititam de causa, ut si sol patitur eclipsim scimus lunam interponi inter nos et solem. Unde aliquando effectus causam, aliquando causa probat effectum. Unde Alexander in commento super librum elencorum ait quod demonstrationum alia quid, alia quoniam ; demonstrationem quid vocans quando causa probat effectum, demonstrationem quoniam quando effectus causam.

Set non per effectum semper necessario probatur causa, set aliquando sunt quedam signa consequentia ad rem ut probabiliter rem inferunt, non necessario ; ut si video hic cineres, coniecto fuisse hic ignem ; si video pulverem in calceis eius, coniecto eum fuisse itinerarium. De Deo autem non habetur cognitio per causam ; quia cum ipse sit causa causalissima, nulla eius est causa ; et ita per substantialia nichil probamus de Deo cum nichil sit proprie substantiale vel accidentale ei ; set per effectus consequentes ad causam aliquid probamus de Deo : per rerum essentiam, probamus Dei potentiam, per rerum pulcritudinem sapientiam, per ordinem benivolentiam. Et ita theophania est manifestatio de Deo proveniens ex consequentibus signis, id est ex effectibus qui tamquam signa consequentia consecuntur ad causam ; et non ex substantificis geniis, id est non ex substantialibus naturis ; genius enim interpretatur natura. Per substantificos ergo genios intelligimus naturas substantiales que sunt substantifice, quia faciunt substantiam esse mentibus ab imaginibus defecatis ; ut enim ait Boetius in libro de trinitate cum de Deo ratiocinamur non oportet nos deduci ad ymaginationes ; non enim cum de Deo cogitamus oportet nos eum imaginari tamquam aliquod existentium, sed potius ab eo removendo quod de aliis dicitur enim ab aliis rebus eligimus et eligendo removemus.

Et si oportet mentem humanam in Dei contemplatione esse ab imaginibus defecatam, multo magis mens angelica ab imaginibus est relegata.

Sequitur : superessentialis et diffinitive originis. Deus dicitur origo, non quod oriens sed quod oriri faciens. Superessentialis autem dicitur quia super omnem essentiam est ; unde apud grecos non dicitur megalos set ypermegalos, id est non dicitur iustus sed superiustus; non dicitur agathos set yperagathos, id est non dicitur sanctus set supersanctus ;

non dicitur on set yperion, quasi superexistens. Unde Boetius[a] in libro de trinitate ait : cum dicitur Deus est substantia, videtur per hoc nomen significare substantiam et significat quidem, set eam que est supra substantiam. Item in dominica oratione dicitur : panem supersubstantialem[b].

Et diffinitive. Elegantius dicitur diffinitive quam diffinite. Non enim Deus est origo diffinita, quia nec est diffinitus tempore nec loco nec genere. Simpla et reciproca manifestatio. De rebus corporeis habetur cognitio per compositam manifestationem ; corporalia perpendimus visu ; que corporalia composita sunt ; visus etiam cum ad obstaculum pervenit in partes diffunditur. Incorporalia vero quamvis intellectu comprehendantur, tamen illa comprehensio quodam modo composita est quia comprehendit compositionem forme ad subiectum. Cognitio vero de Deo simplex est, quia nec circa corporalia vertitur, nec de incorporeis est in quibus est compositio forme set circa Deum vertitur a quo relegata est omnis species compositionis.

Set quia potest esse simpla manifestatio de Deo et tamen cum imaginaria et non reciproca, qualis est in hominibus qui non habent cognitionem de Deo nisi per medium et quasi per speculum, in enigmate ; per ea enim que facta sunt invisibilia Dei conspiciuntur, angeli autem non habent cognitionem per medium sed facie ad faciem vident Deum sine interpositione medii, quasi et in se vident Deum et in Deo se ; unde in descriptione ordinis angelici dicitur theophanie simplicis et non imaginarie, id est reciproce.Theophania enim que in hominibus est[1], imaginaria est quia per imaginabilia et caduca datur homini de Deo cognitio.

145 Theophania autem angelica in tres dividitur species : in epiphaniam, iperphaniam et ypophaniam.

Epiphania est incalescentis affectionis incendio alciorisque intellectus fastigio iudiciique libera resultatio[2] distributa.

In hac descriptione comprehenduntur tres ordines angelorum secundum eorum diversa officia : seraphim, cherubim et troni.

Seraphim est superior ordo, maioribus datis et donis pollens quam alius status[3]. Seraphim ordo angelicus huic officio deputatur ut homines ad ardorem Dei et dilectionem inuret ; unde et seraphim quasi ardens dicitur, quia seraphim ardens interpretatur. Nec solum ideo dicitur seraphim quia magis ardeat in Deo dilectione, set quia specialiter prefato officio deputatur.

Et nota quod hec nomina cherubim et seraphim et consimilia scripta per M sunt masculini generis et pluralis numeri ; scripta per N pluralis numeri et neutri generis. Sed hec vero scripta per M notant aliquod de

1 est' *bis* R 2 resultio R 3 quam alt' statū R.

---

a Boetius, *De Trinitate*, c. 4 (*P. L.*, 64, 1252). b Matt. 6, 11.

ordine ; unde in exodo legitur : fecit duos cherubim productiles. Per N vero scripta notant totum ordinem ; unde in missa canitur : cherubin ac beata seraphin, per N non per M. In singulari autem reperitur cherub et seraph, ad significandum unum de ordine.

Cherubin autem est ordo angelicus huic officio deputatus ut homines invitet ad scientiam Dei, ad hoc scilicet ut studeant habere scientiam de Deo, et ita ab hoc officio nomen sortitur. Unde Gregorius ait : ordo angelicus illius rei confertur nomine quam plenius possidet[1] in munere et officio. Hic enim munus officium dicitur. Unde quia cherubin hoc speciale habet officium ut nos ad scientiam Dei invitet cherubim vocatur ; cherubim enim interpretatur plenitudo scientie.

Troni vero sunt ordo angelicus huic officio deputatus ut nos ad discretionem inter bonum et malum invitet, id est ad iudicium ; discretionis enim iudicium est. Unde et ordo iste tronus dicitur quia tronus sedes iudicantis est.

Hii tres ordines designantur predicta descriptione cum dicitur epiphania est resultatio id est de Deo manifestatio. Que competenter resultatio dicitur quia in cognitione quam habet angelus de Deo et in divina natura resultat angelica, et in angelica divina distributa id est secundum tres ordines distincta. Et hoc incalescentis affectionis incendio, quantum ad seraphim, altiorisque intellectus fastigio quandum ad cherubim, iudiciique libra quantum ad tronos.

[I]perphania est divina illuminatio sui participem scalari[1] reverentia insigniens, usum edocens arcensque contrarium. In hac descriptione tres medii ordines comprehenduntur, scilicet dominationes, principatus et potestates.

Dominationes dicuntur ordo ille angelicus qui huic officio deputatur ut nos invitet ad exhibendam reverentiam et obedientiam maioribus ; unde et ordo ille dominationes dicitur, et inferioribus ordinibus imperat et ad obediendum dominis nos invitat.

Principatus ordo huic ministerio deputatur ut nos doceat usum principandi vel dominandi in inferioribus ut sciamus certis regulis iustitie subditos regere. Unde et principatus dicitur quia principandi usum docet.

Potestates dicitur ordo angelicus huic usui destinatus ut arceat aerias potestates, id est demones ne iuxta voluntatem suam homines temptare vel decipere possint. Unde et ordo ille potestates nuncupatur quia arcet aerias potestates.

Igitur yperphania est divina illuminatio id est de Deo cognitio, sui participem insigniens, quia qui huius illuminationis particeps est altiori intelligentia insignitur ; scalari reverentia, quantum ad dominationes, usum edocens quantum ad principatus, arcensque contrarium quantum ad potestates. Dicitur autem yperfania quasi iuxta apparitio, respectu

1 possedit R 2 seculari R.

epiphanie que apparitio dicitur ab epy, quod est supra ; quia illi superiores ordines altiorem habent de Deo intelligentiam, isti vero quasi iuxta intelligunt, quia non ita perfecte Deum comprehendunt.

Ypophania est dicinum participium nature legibus occurrens, archana revelans, pro discreta capacitate. In hac descriptione comprehenduntur[1] tres inferiores ordines, scilicet virtutes, archangeli et angeli.

Virtutes dicitur ille ordo angelicus per quem Deus frequentius et maiora operatur miracula. Unde et iste ordo nature miracula operatur. Quare virtutes nuncupatur ; nam non credendum est ipsos bonos angelos vel malos sui auctoritate aliquid operari. De hoc autem ordine creduntur[2] aliqui angeli interesse misse quando panis transsubstantiatur in corpus Christi.

Archangeli vero dicitur ordo ille qui archana celestia frequentius revelat. Revelantur enim quedam maioribus que non revelantur minoribus ; unde et ordo ille archangeli dicitur, quia per eum maiora nunciantur, ab archos quod est princeps, et angelus quod nuncius interpretatur. Angelus enim nomen est officii non nature.

Angeli vero nuncupantur ordo ille qui hoc habet in officio ut minora hominibus nuntiet ; unde et angeli nuncupantur.

Quia in omni ordine angelico multitudo spirituum continetur, quilibet ordo nomine pluralis numeri censetur, ut seraphim, cherubim, troni, etc.

Hii tres inferiores ordines in predicta descriptione comprehenduntur cum dicitur ypophania est divinum participium ; bene[3] divinum participium quia per huius cognitionem sunt spiritus celestes participes Dei nature ; legibus occurrens, quantum ad virtutes ; archana revelans pro[4] discreta capacitate, quantum ad archangelos et angelos quia secundum quod capaciores sunt archangeli maiora revelant, secundum quod minus capaces angeli minora. Ypophania autem dicitur ab ypo quod est sub et phanes quod est apparitio, quasi inferior revelatio ; inferiores enim ordines minorem habent intelligentiam de Deo quam alii.

146 Cum ita secundum diversa officia distincti sint angeli, sciendum quod unicuique homini deputatus est unus angelus bonus ad custodiam, unus malus ad exercitium. Unde Ieronymus ait : magna dignitas animarum est ut unaqueque habeat ab ortu nativitatis in sui custodiam delegatum angelum.

Gregorius quoque ait quod unusquisque unum bonum angelum ad custodiam deputatum et unum malum ad exercitium habet.

Set queritur de bono angelo qui homini deputatur ad custodiam utrum illum custodiat qui in criminali peccato est.

Quod eum non custodiat sic probatur : ille non custoditur ab angelo cum immunis a peccato [non] servetur. Ergo angelus non custodit eum.

Item qua ratione non dicitur medicum istum curasse cum istum non

1 comprehenditur R 2 creditur R 3 benedicendi R 4 pro]per R.

curetur, quamvis de contingentibus nichil omiserit, ita angelus non custodit istum quamvis nullum contingentium omittat, cum ille non custodiatur. Unde legitur[a] quod medicus non semper sanabit, nec orator semper persuadebit, sed de contingentibus nichil omisit, fi[nem] scilicet consecutus est. Est enim finis in se et fi[nis] in altero. Fi[nis] in se quando artifex de contingentibus nichil omittit ; sed in altero quando consequitur quod intendit.

E contrario probatur quod angelus custodit eum cui deputatus est. Ait enim auctoritas[b] : curavit Babilonem et non est curata. Qua enim ratione dicitur Deus curasse, id est de contingentibus ad curationem nichil omisisse, in se curata non est, sic dici potest hominem custodire, eum tamen non custodiri.

Item ad hoc deputat Deus angelum homini ut eum custodiat. Sed angelus non custodit. Ergo non implet id ad quod deputatus est ; et ita obviat precepto Dei.

Item aut vult custodire aut non. Si vult custodire et non custodit, beatus non est quia beatus est cui omnia optata succedunt.

Ad quod dicimus quod angelus eum custodit quantum in se est ; non tamen iste custoditur ; sicut aliquis magister[1] docuit aliquem, non tamen ille fit doctus a magistro ; quia cum medicus vel magister finem suum in se consequitur competenter, et iste curasse et ille docuisse dicitur.

Vel possumus dicere quod angelus non custodit quamvis de contingentibus nichil omittat. Et secundum hoc[2] auctoritas illa exponenda est ex sensu ex quo facta sunt verba, non ex sensu quem faciunt verba : curavi Babilonem et non est curatus ; quasi curavi quantum in me fuit. Et secundum hoc nec deputatur angelus homini ad hoc ut custodiat sed ut custodiat quantum in ipso est.

Videtur tamen velle quedam auctoritas, super xij prophetas quod angeli non custodiunt illos qui in criminalibus peccatis sunt, nec curam custodiendi adhibent ; immo ab eis recedunt. Quod forsitan ideo dictum est quia custodia eorum non consequitur effectum, et quia opera eorum non approbant, ab eis animo recedunt.

147 Sed queritur utrum angelus illum qui bene operatur cum tamen de reprobis sit, velit bene operari.

Quia si vult eum bene operari vult eum esse dignum vita eterna, et ita vult eum salvari, et ita vult contrarium divine voluntati.

Ad quod quidam dicunt quod angelus vult antecedens et non conse-

1 magister *bis* R 2 hoc] illa *add.* R.

---

a Aristot., *Topicorum*, l. I, c. 2 (éd. Didot I, 173) ; apud Boetium, *Topic.* IV (*P. L.*, 64, 1208). b Jerem. 51, 9.

quens ; multociens enim volumus antecedentia et non consequentia, ut aliquis vult esse episcopus non tamen sacerdos.

Item angelus istum qui in criminali peccato est vult bene operari, quod non vult Deus ; quia si vellet, bene operaretur ; et ita vult aliquid quod non vult Deus ; cum tamen auctoritas dicat quod voluntates angelorum et animarum sanctarum ita sunt unite voluntati Dei quod non possunt velle nisi quod Deus vult. Si autem cum sciat Deum hoc velle. Si autem non revelatur, quod credibilius est, potest angelus velle quod Deus non vult, cum non sciat Deum hoc velle.

Sed quod angelo reveletur salus vel dampnatio hominis videtur velle auctoritas[a] que dicit : quid non videt qui videntem omnia videt. Sed hoc intelligendum est de hiis que pertinent ad beatitudinem angelorum, ut superius expositum est. Sed hoc non cedit in beatitudinem angeli quod sciat dampnationem vel salutem huius.

Item queritur utrum velit angelus illum bene operari.

Sic probatur : scit Deum hoc non velle ; ergo idem non vult ; ergo non vult eum bene operari. Sed consulit ei ut bene operetur ; ergo operatur contra voluntatem suam. Non sequitur. Hoc enim non est contra suam voluntatem operari ; sed tunc contra suam voluntatem operaretur si non vellet operari quod operatur.

Item aliquando videtur omittere de contingentibus quando ille quem custodire debet in criminali peccato est ; unde auctoritas[b] ait : angelus deputatus est homini qui pro bene gestis laudandus est, pro male gestis culpandus.

Sed hoc ad diversos angelos referendum est, ut sit generalis relatio ut sit sensus : qui pro bene gestis laudandus, quantum ad bonum angelum, pro malis culpandus, quandum ad malum, id est et angelus pro bene gestis laudandus et angelus pro male gestis culpandus. Vel sic ut de bono angelo intelligatur pro male gestis culpandus, id est culpabilis esse videbitur, non quod sit culpabilis set ita videtur, quia cum homini sit deputatus ab eo non custoditur.

148 Preterea queritur utrum angelus qui deputatur homini ad custodiam proximus sit ei loco, an in empireo celo Deo assistens hominem custodiat in terris ; similiter de malo queritur utrum remotus temptet vel proximus.

Possumus dicere quod bonus angelus in empireo celo existens quodam ineffabili modo bonum suggerit homini in terra existenti, ut sicut tante agilitatis est ut uno momento veniat ab occidente in orientem, sic tante potest esse agilitatis in mente et suggestione ut ab eo existente in celo dirigatur suggestio usque ad hominem. Vel fortasse aliquando assistit

a Gregorius, *Dialogorum lib.*, IV, c. 33 (*P. L.*, 77, 376). b *Glossa* Origenis *in Num. 25, 5 homil.* 20.

proximus homini, aliquando revertitur in empireum celum, aliquando mittitur ad alia officia explenda iuxta Dei nutum.

De malis autem dicimus quod efficaciores sunt ad temptandum proximi quam remoti ; unde non est concessus eis locus in terra sed in aere ut dicit Augustinus[a] ; set in aere ne nimis hominibus proximi nimis eos temptationibus infestarent.

149 Amplius queritur utrum singuli homines singulos angelos sibi habeant deputatos, an plures unum?

Quod plures habeant unum angelum sibi deputatum sic probatur : tot sunt electi quot boni angeli ; ergo plures sunt boni et mali homines quam boni angeli ; et ita plures homines uno tempore vel diversis temporibus habent unum angelum bonum sibi deputatum. Similiter unum malum, cum plures sunt boni angeli quam mali. Potest autem esse quod singuli homines qui vivunt habent singulos angelos sibi deputatos ; unum tamen et eumdem potest habere ille qui decedit cum illo qui sibi succedit, et ita non eodem tempore diversi unum sed diversis temporibus secundum diversorum successum et decessum ; et cum unus uni sit deputatus specialiter, tamen et alios movet ad bonum. Similiter et malus angelus cum unum temptet principaliter, tamen et alios temptare valet. Similiter cum uni vicio sit deputatus tamen et de aliis temptat ; unde et quidam demon temptat specialiter per avariciam qui mammona dicitur, alius per luxuriam, alius per castrimargiam.

Et videtur iuxta auctoritatem Origenis quod si aliquis demonum aliquem temptaverit de aliquo vicio et victus fuerit ab eo, quod non liceat ei vel illum vel alium amplius de eodem temptare. Unde Origenes[b] ait : puto sane quod sancti repugnantes adversus istos temptatores et vincentes, minuant exercitum demonum vel quamplurimos eorum interimant ; nec ultra fas sit illi spiritui qui ab aliquo sancto caste et pudice vivente victus est, impugnare tunc alium hominem.

[Tract. II]

150 Post istorum decursum, agendum est de hominis creatione.

Circa quam hec sunt consideranda, scilicet qualis vel quomodo factus ; deinde qualiter sit lapsus ; et quia creationi humane causam superius posuimus, ideo ad presens sub silentio transeamus.

Primo ergo videndum est quando et ubi et qualiter creata fuit anima Ade. Inter doctos enim questio habita est utrum in corpore an extra corpus creata fuerit.

Quod autem extra corpus creata fuerit et antequam corpus, videtur posse probari et auctoritate et ratione.

a AUGUST., *Super Genesim ad litt., XI*, c. 26, n. 33 (*P. L.*, 34, 443). b ORIGENES, *Homil. 15 in Joann.* n. 15 (*P. G.*, 12, 903).

Augustinus[a] enim super genesim videtur velle animam primi hominis cum angelis fuisse creatam sine corpore, et consequenter ad corpus accessisse.

Preterea cum omnia dicuntur esse simul facta tam corporea quam incorporea, corporea in materia, incorporea in forma, videtur quod anima primi parentis creata fuit cum angelis, secundum quam spiritualia dicuntur creata fuisse in forma.

E contra videtur probabile quod sicut alie anime creando infunduntur et infundendo creantur, ita anima Ade infundendo sit creata et creando infusa.

Preterea si fu[isset] creata cum angelis, ei essent revelata archana celestia cum curie celesti interesset. Ad quid ergo consequenter Adam translatus fuisset in extasi ut ei revelarentur celestia que iam anime fuissent revelata?

Item si cum angelis creata fuit et in bonis naturalibus perstitit, cur non fuit confirmatus in spiritualibus ut non posset peccare sicut et angeli?

Probabilius ergo videtur animam Ade creatam fuisse in corpore quam extra.

Quod enim Augustinus asserere videtur animam esse creatam cum angelis, potius dicit opinando vel recitando aliorum opinionem quam confirmando.

Ex hiis liquet et quando et ubi creata fuerit anima primi hominis. Restat ostendere qualiter creata.

Fuerunt tamen qui dicerent omnes animas ab initio creatas in empireo celo et determinatis temporibus ad corpora descendere ; nec compelli ad incorporationem sed naturaliter illud velle, quia sic create fuerunt ut vellent.

Set hanc opinionem que philosophorum videtur fuisse, catholica respuit ecclesia. Singule ergo anime infundendo creantur et creando infunduntur.

Et vere creantur, quia de nichilo habent esse ; cum tamen quidam putaverint animam esse ex traduce sicut corpus, hoc conantes probare per legem originalis peccati. Qua enim ratione teneretur anima prolis obnoxia peccato nisi traduceretur ex anima gignentis que et obnoxia esset peccato? Qua enim ratione anima pro peccato predecessoris teneretur si ex nichilo crearetur?

Preterea cum anime filiorum multociens in moribus imitentur animas parentum, quomodo hoc posset esse nisi anima fieret ex traduce?

In hac opinione dicunt fuisse Hylarium. Unde Claudianus Maubertus[b] in libro de anima sic ait : inter nobilissima suarum disputationum genera in duobus legitur errasse Hylarius : in hoc quod dixit animam esse ex

a August., *Super Genesim ad litt.*, VII. 24 (*P. L.*, 34, 368). b Claudianus Mamertus, *De statu animae*, II, 9 (*P. L.*, 53, 752).

aliquo et Christum nullum dolorem sensisse in patibulo ; qui quamvis in vita sustinuerit reprehensionis stilum, tamen post mortem non sensit detrimenta meritorum. Ex hoc manifeste Claudianus ostendit quod quamvis Hylarius hoc senserit, tamen in morte penituit.

Hunc autem errorem et ecclesia catholica dampnat, auctoritas multiplex improbat, ratio infirmat.

Legitur enim in ecclesiasticis dogmatibus[a] animas hominum non esse ab inicio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas sicut Origenes fingit ; nec in corporibus per coitum seminari sicut Luciferiani et Cirillus et quidam latinorum presumptores affirmant ; set corpus tantum per coniugii copulam seminari, creationem vero anime solum creatorem nosse, eiusque iudicio corpus coagulari in vulva et compingi atque formari, atque formato iam corpore animam creari atque infundi.

Jeronimus[b] etiam anathematis vinculo illos condemnat qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem prophete : qui fixit sigillatim corda eorum. Hic satis innuit propheta quod non animam de anima facit Dominus sed sigillatim animas de nichilo creat.

Amplius si anima genita esset ex anima gignentis, portio anime gignentis transiret in subtantiam anime geniti, et ita anima esset composita, cum tamen apud omnes sapientes credatur esse simplex.

Obiectionibus autem predictorum hereticorum respondentes dicimus quod non ideo anima est obnoxia peccato quia est ex traduce, sed hoc decretum fuit divina auctoritate pro peccato Ade ut omnium illorum anime tenerentur obnoxie peccato qui descenderent ab Adam lege concupiscentie. De hoc plenius in sequentibus agemus.

Quod autem filius patrem imitatur, provenit ex convictu ; vel forte ratione conformis complexionis. Deus etiam aliquando filium merito patris iustificat et patri conformat.

Fuit etiam creatura in statu innocentie sicut et angeli, habens quo posset stare, sed non quod posset proficere.

151 Similiter queritur quando creatum fuit corpus Ade, et quale, et ubi.

Dicimus creatum fuisse sexta die ; unde in genesi[c] dicitur : formavit igitur Deus hominem de limo terre. De terra vero formatus fuit in agro damasceno, non opere nature sed sola Dei auctoritate. Prima enim opera Dei miraculosa fuerunt, scilicet quod mundum de nichilo creavit, quod hominem de limo plasmavit, quod de costa eius corpus mulieris produxit.

Fuit autem corpus Ade factum in equali complexione[1] ; et ideo firmioris

1 completione R.

---

a Gennadius, *De ecclesiasticis dogmatibus*, c. 14 (*P. L.*, 42, 1216). b Hieronymus, *Contra Joannem Hierosol.*, n. 22 (*P. L.*, 23, 373). c Gen. 2, 7.

fuit nature ita ut nulli infirmitati subiaceret nisi peccasset. Indigebat tamen exterioribus ciborum fomentis ut perpetue esset compos incolumitatis.

Fuit autem corpus primi hominis in perfecta etate formatum, non per diversa temporum intervalla suscipiens[1] incrementum ; quia qua auctoritate de limo formatum, eadem auctoritate in virili etate creatum ; et quamvis unius anni et duorum, non tamen dicemus eum fuisse puerum, quia etas non attenditur solummodo secundum temporis spatium sed secundum hominis statum. Quia ergo in tali statu fuit creatus qualis solet esse virilis etatis, dicitur fuisse creatus in virili etate.

Ergo ratione corporis et anime sexta die dicitur homo creatus ; et ratione eiusdem corporis de limo in agro damasceno plasmatus. Fuit ergo in statu innocentie secundum animam in statu virili.

Habuit ergo in prima creatione naturalia per que posset persistere in bono quod acceperat, sed non in bono proficere. Per illud enim quod habebat poterat bene vivere abstinendo a peccato, set non poterat spiritualiter vivere vitam eternam merendo sine gratie apposite adiutorio. Unde Augustinus[a] in enchiridion : sic factus est homo rectus ut et manere in ea rectitudine posset non sine divino adiutorio, et suo fieri perversus arbitrio.

Idem quoque in libro de correctione et gratia[b] ait : si hoc adiutorio vel angelo vel homini cum primo facti sunt defuisset, quoniam non talis natura facta erat ut sine divino adiutorio posset manere si vellet, non utique culpa sua cecidisset ; defuisset quippe adiutorium sine quo manere non posset.

Item dederat Deus homini bonam voluntatem ; in illa quippe eum fecerat rectum, dederat[2] adiutorium sine quo non posset in ea manere si vellet, et per quod posset.

Ex hiis habetur quod homo in prima creatione bonum accepit quo stare poterat.

Huic opinioni sic obicitur : habuit Adam in prima creatione quo posset stare ; ergo quo potuit temptationibus resistere ; ergo quo potuit mereri.

Item videtur quod in prima creatione non solum habuit naturalia sed etiam gratuita. Legitur enim factus ad imaginem et similitudinem Dei[c], ad imaginem quantum ad naturalia, ad similitudinem quantum ad gratuita. Videtur ergo fuisse creatus cum naturalibus et gratuitis.

Item legitur[d] fuisse spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus. Habuit ergo gratuita.

1 suscipientes *corr in* suscipiens 2 dederat] declarat R.

---

a AUGUST., *Enchiridion*, c. 107 (*P. L.*, 40, 282). b AUGUST., *De correctione et gratia*, c. 11 n. 32 (*P. L.*, 44, 935 s). c Gen. 1, 26. d cf. P. LOMBARDUS, *II Sent.* d. 25, c. 7.

Idem multe alie videntur sonare auctoritates.

Ad primam obiectionem dicimus quod penes virtutem est omne meritum. In eo autem non fuit virtus in prima creatione, quia virtus dicitur quasi vi stans. Set nichil in eo vi stabat cum nichil eum ad malum impellebat. Quamvis enim non consentiret, tamen non mereretur ; scilicet si malo resisteret cum aliquid impelleret, meritum esset. Declinare enim vel non consentire vitat[1] penam sed non meretur[2] gloriam ; resistere autem malo meretur coronam. Mereri ergo non poterat quia nichil eum impellebat.

Ad secundam obiectionem dicunt quidam quod duo fuerunt status primi hominis ante peccatum : primus status innocentie in quo creatus fuit cum naturalibus sine gratuitis ; secundus in quo accepit gratuita. Set secundum hoc meruit Adam vitam eternam ante peccatum. Quod stare non potest secundum quod probatum est cum nichil eum impelleret cui resistere posset.

Item probabile videtur quod sicut unus status [angeli] ante lapsum scilicet status innocentie, ita et Ade ; in quo si perstitisset superadderentur gratuita, in quibus consequenter confirmatus peccare non posset.

Quod ergo dicitur spoliatus gratuitis et vulneratus in naturalibus referendum est non ad id quod habuit set quod habiturus fuisset si in bono quod habebat perstitisset ; sicut aliquis dicitur amittere ludum[3] non quem habuit sed quem probabile erat eum habiturum ; sicut et Dominus dicitur suos ab iniquitate liberare non quam habuerunt set quam habituri erant nisi gratiam suam apponeret.

Similiter dicitur esse factus ad imaginem quantum ad naturalia que habuit, ad similitudinem vero ratione congrui ; quia secundum naturalia que acceperat congruum erat ut gratuita reciperet si[4] in statu innocentie perstiteret.

Dicimus ergo unum tantum fuisse statum Ade ante peccatum in quo stare potuit set proficere nequivit.

152 Hunc statum habuit Adam secundum animam ; secundum corpus vero in hoc statu creatus fuit ut posset mori, posset non mori. In secundo mori ; in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas.

In primo ergo statu fuit corpus animale, id est quasi alimoniale, alimoniis indigens, quia factus est in animam viventem, id est vitam corpori dantem tunc per sustentamenta ciborum ; et tunc erat corpus mortale et immortale ; ita poterat mori, poterat non mori. Et sic erat in eo potentia non moriendi.

De qua queritur utrum esset naturale bonum in eo vel non.

1 vitant R 2 merentur R 3 *leg.* lucrum 4 si] set R.

Et si naturale bonum in eo fuit, post peccatum in eo esse debuit ; quia ut dictum est spoliatus fuit gratuitis et vulneratus in naturalibus.

Item si mortalitas et inmortalitas fuerunt in eo, contraria fuerunt in eo ; et simul ; et secundum idem.

Item posse mori infirmitatis est, non nature. Ergo infirmitas fuit in Adam ante peccatum, cum potentia moriendi fuit in eodem.

Ad hec dicunt quidam quod due potentie fuerunt in Adam, potentia moriendi et potentia non moriendi. Nec tamen contraria. Posse enim mori, posse non mori. Et quamvis potentia non moriendi fuerit naturale in illo, tamen potuit desinere esse post peccatum ; non enim necessarium fuit omnia naturalia post peccatum remansisse in Adam. Multipliciter enim omnia dicuntur naturalia : vel quia data homini a natura, id est ab origine ; vel quia sine eis humana natura subsistere non potest ; vel contra gratuita dicuntur aliqua naturalia.

Cum ergo dicitur quod Adam non amisit naturalia per peccatum, intelligendum est de hiis sine quibus humana natura subsistere non potest. Potentia ergo non moriendi fuit naturale in Adam, id est ab origine datum ; sed non naturale quod sine eo natura humana non posset subsistere. Unde quando peccavit eam amittere potuit.

Alii dicunt quod eadem potentia fuit in Adam potentia moriendi et potentia non moriendi, sicut eadem potentia fuit potentia peccandi et potentia non peccandi, secundum liberum arbitrium. Remansit autem hec potentia in Adam post peccatum quantum ad unum effectum scilicet moriendi, non quantum ad alium, scilicet non moriendi ; sicut potentia liberi arbitrii post peccatum remansit quantum ad effectum peccandi, non quantum ad effectum non[1] peccandi.

153 Sed cum posse mori potius pertineat ad impotentiam quam potentiam, posse non mori ad potentiam, non videtur una et eadem esse potentia moriendi et non moriendi.

Item potentia non moriendi, ut dicit auctoritas[a], fuit in Adam ex ligno vite, potentia moriendi ex conditione nature. Ergo alia est potentia non moriendi et alia potentia moriendi.

Item quis intelligit Adam eodem fuisse mortalem et inmortalem?

Propter hec inconvenientia dicendum est quod non ideo Adam potuit mori, potuit non mori ante peccatum, quod potentia moriendi fuisset aliqua potentia in Adam vel aliquod naturale vel potentia non moriendi ; sed hoc potuit evenire ut moreretur vel non moreretur, ut posse mori vel non mori potius referatur ad eventum rei quam ad rem eventus.

Posse enim aliquando refertur ad potentiam rei non ad possibilitatem

1 non] omnino R.

---

a AUGUST., *Super Genesim ad litt.*, VI, 25 n. 36 (*P. L.*, 34, 354).

eventus, ut cum dicitur : quiescens potest currere, hic attribuitur potentia quiescenti qua potest currere, nec refertur ad possibilitatem eventus ; non enim possibile est quiescentem currere. Aliquando ad possibilitatem eventus non ad potentiam rei, ut cum dicitur Antichristus potest esse, nulla potentia attribuitur Antichristo qua[1] ipse possit esse cum ipse non sit ; set sensus est : Antichristus potest esse, id est possibile est Antichristum esse.

A simili Adam ante peccatum potuit mori, id est possibile fuit mori.

Contra, sic : Adam de natura habuit quod potuit mori ; ergo naturale fuit Ade posse mori ; ergo naturalis potentia fuit in Adam qua potuit mori. Prima ambigua est. Si sic intelligitur : Adam de natura habuit aliquid quo potuit mori, secundum aliquam naturalem potentiam, falsum est. Si vero sic intelligas : de natura habuit quod potuit mori, id est origo vel natura Ade non repugnabat quin posset mori quia omne compositum naturaliter dissolubile est, vel ab origine possibile fuit ut moreretur, verum est.

Item, Adam de natura potuit mori ; ergo naturale fuit ei posse mori, id est ab origine, ut per naturam non intelligas aliquam naturalem potentiam sed originem, verum est.

Item aut aliquo potuit mori aut non. Si nullo potuit mori, ergo non potuit mori. Instantia : Antichristus nullo potest esse ; ergo non potest esse.

154 Item queritur utrum quod Adam potuit non mori ante peccatum fuit ei ex conditione nature vel ex collatione gratie.

Ad quod dicendum : quod Adam potuit mori fuit ei ex conditione nature ; quod vero potuit non mori, fuit ei[2] non solum ex conditione nature sed ex fructu ligni vite. Fuit enim creatus in equalitate complexionis[3], et ita in quadam firmitate nature, ita tamen ut illa equalitas et stabilitas servaretur per esum fructus ligni vite et ceterorum fructuum vite, contra exteriorum importunitatem servaret interioris complexionis[4] equalitatem, ne exterior importunitas caloris vel frigoris accedens interiorem turbaret tranquillitatem. Et ita duo concurrebant ad hoc ut non moreretur ; et secundum hoc posset dici potentia non moriendi illa equalitas complexionis[5] per esum fructus confirmata.

Videtur tamen [contrarium] velle Augustinus[a], super genesim : quodam modo homo creatus est inmortalis quod erat ei de ligno vite non de conditione nature. Quod sic intelligendum est : nec erat ei solummodo ex conditione nature set etiam ex fructu ligni vite. Unde liquet quod si

1 qua] quia R 2 ei] et R 3 completionis R 4 completionis R 5 completionis R.

a AUGUST., *Super Genesim ad litt.*, VI, 25 (*P. L.*, 34, 354).

non comederet moreretur ; unde dictum est hominem creatum in animam viventem, id est cibi et potus indigentem.

Boetius[a] etiam in libro de duplici natura et una persona Iesu Christi ait quod homo in statu creatus est ut ad sui conservationem temporalibus alimentis indigeret.

Augustinus etiam super epistolam ad Romanos dicit hominem ante peccatum cibis indiguisse. Si ergo fructu non vesceretur, moreretur ; non ex aliqua infirmitate vel ex aliquo defectu set potius ex sue conditionis nature. In hac enim natura conditus fuit ut cibis indigeret.

In illa tamen morte non esset ei passio aliqua vel amaritudo sed naturaliter dissolveretur. Amaritudo enim mortis vel passio ex peccato Ade processit ; sicut si Adam ante peccatum cognovisset uxorem in carnali commercio ullus esset libidinis fervor, nullus pruritus ; fervor enim et pruritus ex peccato processit. Sicut ergo sine omni violentia unio anime et corporis facta, ita fieret dissolutio sine omni dolore vel corruptione ; sicut et modo videmus multa uniri et eadem dissolvi sine omni corruptione.

Si quis ergo sic inferat : mors esset in illo, ergo corruptio vel infirmitas ; non sequitur ; impedit enim diversus status. Secundum enim creationis statum si moreretur, moreretur sine omni dolore, sine omni infirmitate ; secundum statum vero post peccatum, non est mors sine dolore, sine passione.

Item si sic inferatur : mors esset in illo, ergo ex peccato ; non sequitur. Quia peccatum non est causa nisi huius amare mortis et ceterarum passionum. Sicut ergo ista mors cotidiana ex peccato processit, ita illa ex conditione nature.

Illi tamen qui dicunt mortem non procedere nisi ex peccato, dicunt Adam fuisse astrictum duobus preceptis : precepto affirmationis, ut de fructibus ceterarum arborum comederet, et precepto negationis, ut de fructu scientie boni et mali non ederet. Sic si non comederet, peccaret ; et sic ex solo peccato mors procederet.

Sed propter hanc solutionem non minus restat querendum utrum si preceptum non esset ut ederet, sine esu vivere posset ; quod eum non posse probatum est.

Ad hoc sic opponitur : non moreretur si non peccaret ; sed si non comederet non peccaret ; ergo si non comederet non moreretur.

Ad quod dicimus primam esse falsam. Non enim sequitur : si non peccarent non morerentur, quia possent non comedere et ita mori.

Item sic opponitur : fames est[1] defectus et pena peccati. Et ita pecca-

1 est *bis* R.

---

a Boetius, *De duplici natura...* c.8 (*P. L.*, 64, 1354).

rent. Ad quod dicimus quod non esset in eis huiusmodi fames qualis in nobis infirmis est, set in eis esset fames passio mulcebris sicut gaudium, quia in illo appetitu delectatur ; quod nisi sequatur refectio dissolveretur non interventu doloris sed naturali separationis.

155 Post hec restat ostendere quomodo de costa viri formatum sit corpus mulieris.

Adam translato in paradisum, sopore immisso in Adam non sompno quidem set extasi, ministerio angelorum, sumpsit unam de costis eius et formavit in corpus mulieris, non ministerio inferiorum causarum ; non enim in inferioribus causis erat ut de costa fieret corpus mulieris set in sola Dei auctoritate. De costa ergo factum est corpus mulieris, non alicuius rei additione set ipsarum partium in se multiplicatione, sicut de septem panibus miraculose satiata sunt quatuor millia hominum, non per additionem set per multiplicationem.

Et notandum, ut dicit Augustinus[a], quod causarum alie sunt inferiores, alie superiores, alie naturales, alie supercelestes, alie temporales, alie eternales.

Inferiores sive temporales sunt sensitive cause sive seminales rationes que rebus a creatione indite sunt ; secundum quas proveniunt similia ex similibus, ut bos de bove, homo de homine, quercus de glande. Hee autem que fiunt secundum istas causas dicuntur fieri secundum cursum nature. Et hee cause et in natura sunt, quia secundum eas natura operatur, et in Deo quia et de eis et secundum eas ad nutum suum agit.

Superiores autem cause sive eterne rationes sunt ille secundum quas operatur supra cursum nature, non secundum seminales rationes set supra eas, quando scilicet aliquid miraculose operatur, ut mulierem formari de costa viri, asinam Balaam loqui, et consimilia.

Hee rationes dicuntur tantum esse in Deo et non in natura, quia talia non fiunt seminali ratione set sola Dei auctoritate. Et quamvis plurali numero dicatur superiores cause vel rationes, tamen una est superior causa et eterna, ratio scilicet divina, voluntas vel sapientia, secundum quam operatur aliquando supra legem nature. Referenda ergo est ad pluralitatem causalium ; non ad pluralitatem causarum ; ad pluralitatem rationabilium, id est eorum que a Deo rationabiliter fiunt, non ad diversitatem rationum ; que[1] rationes vel cause dicuntur in Deo esse abscondite. Ideo autem dicuntur in Deo esse abscondite quia ita est in divina dispositione ut hoc vel illud fiat quod non est in seminali creature ratione.

A regula[2] ergo nature aliquid sibi Deus excepit, id est aliquid sibi retinuit quod legibus nature non dedit, scilicet se ita posse supra cursum

1 que] quod R 2 A Ra. R.

---

a Augustin., *Super Genesim ad litt.*, IX, c. 17 (*P. L.*, 34, 405).

nature. Unde Hilarius ait quod creator factus est creatura non est nature ratio set potestatis exceptio. Unde Augustinus[a] supra genesim ait : omnis nature cursus habet naturales leges ; supra hunc naturalem cursum creator habet apud se posse de omnibus facere aliud quam eorum naturalis ratio habet, ut virga scilicet arida repente floreat, fructum gignat, et in iuvenca sterilis femina in senectute pariat. Huiusmodi autem dedit naturis ut ex hiis etiam hec fieri possent, non ut in naturali motu haberent. Ex hiis verbis Augustini liquet quod in costa Ade non fuit ut ex ea fieret mulier, sed in costa fuit ut ex ea posset fieri mulier. Deus enim hoc etiam contulit rebus ut preter earum seminales rationes de eis posset operari ad nutum suum.

In costa etiam erant[1] quatuor elementa ex quibus congruo ordine dispositis poterat fieri corpus Eve ; et ita in costa erat, ratione quatuor elementorum, ut ex ea mulier posset fieri ; set non in ea erat ut de ea fieret mulier, quia non erant in ea ita disposita elementa ut ex ipsis sic dispositis fieret corpus mulieris. Et quamvis costa subtracta sit Ade, tamen non diminuta fuit humana natura in Adam ; integritas enim et perfectio humane nature in hiis consistit sine quibus non est perfecta humana natura. Set non minus fuit perfecta subtractione coste. Fuerunt tamen heretici qui dicerent corpora mulierum non fore suscitanda quia cum Adam surrecturus sit cum omni plenitudine humane nature, resurget cum costa sua.

156 Hic[2] multiplex solet proponi questio de hiis scilicet que futura erant si homo non peccasset. Set quia nec illa futura erant nec Deus ita preordinaverat, de hiis querere superfluum ducimus ; et ideo ad alia transeamus.

157 Solet queri utrum in primis parentibus in statu ante peccatum potuerit esse veniale peccatum.

Ait Ambrosius[b] super illum locum geneseos : serpens seduxit me : venialis culpa quam professio delicti sequitur. Videtur ergo quod Eva peccavit venialiter.

Item ait Augustinus[c] super genesim : non est putandum quod homo deiceretur nisi in eo precessisset quedam elatio comprimenda. Ex hiis verbis Augustini videtur quod illa elatio comprimenda erat ne procederet in criminale peccatum.

Item ait Gregorius super Job : ideo angelica natura irreparabilis quia firmioris nature, humana vero reparabilis quia infirma. Et ita videtur

1 erant *bis* R 2 S Hic R.

---

a August., *Super Gen. ad litt.*, IX, c. 17 (*P. L.*, 34, 406). b Ambrosius, *De paradiso* c. 15 (*P. L.*, 14, 311). c August., *Super Gen. ad litt.*, XI, c. 5 (*P. L.*, 34, 432).

quod venialiter potuerit peccare ; infirmitas enim relevat peccatum ne sit criminale.

Item potuit peccare criminaliter ; ergo venialiter. Si enim potens fuit ad maius, ergo ad minus ; ergo venialiter.

Item peccata genere venialia potuerunt esse in ipso, ut mendacium ex joco, risus et huiusmodi.

E contra sic : nulle cause impulsive erant in Adam per quas relevatur peccatum ut esset veniale, ut est ignorantia, impotentia, per quas solet peccatum relevari ut sit veniale. Ergo non potuit peccare venialiter.

Ad hoc dicimus quod Adam in primo statu non potuit peccare venialiter quia, ut dictum est, ea ex quibus procedit veniale peccatum non erant in Adam, scilicet inpotentia et ignorantia ; ea enim sola faciunt peccatum veniale. Quia ergo in eo non erant cause impulsive set potius causa deliberativa, penes quam et ex qua est criminale peccatum, non potuit peccare nisi criminaliter.

Huius autem quod dictum est ab Ambrosio : venialis culpa, etc. sensus est : per hoc quod Eva confessa est peccatum, retorquendo peccatum in serpentem voluit excusare peccatum et ita insinuare culpam esse venialem. Vel per hoc quod Eva confitendo voluit consequi veniam de peccato insinuatur quod per confessionem meremur veniam de peccato. Vel sic intelligendum est quod dicit Ambrosius : Eva dicendo serpens seduxit me, non est confessa peccatum sed retorsit in serpentem, et ita in actorem serpentis ; et ideo de culpa non est consecuta veniam per hanc confessionem ; sed illa culpa est venialis quam consequitur delicti confessio.

Et nota quod culpa dicitur venialis multipliciter : vel quia de ea quis consequitur veniam, secundum quam acceptionem peccatum criminale posset dici veniale. Vel venialis quia penes se habet causam excusationis et ita causam venie, ut illa culpa que procedit ex impotentia vel ex ignorantia. Et secundum hoc quoddam peccatum dicitur veniale contra mortale. Dicitur etiam culpa venialis quia solet frequenter de ea haberi venia ; unde quoddam peccatum dicitur remissibile, quia frequenter solet remitti, quoddam irremissibile quia raro.

Augustinus vero non ideo dixit elationem que precessit in muliere esse comprimendam ne esset criminalis, set ne procederet in actum.

Natura autem humana non ideo dicitur fuisse infirma ante peccatum quod aliqua veri nominis infirmitas vel aliquis defectus fuisset in Adam ; set in respectu ; quia non fuit ita firma sicut angelica ; ut intelligatur negative non privatorie. Fuit enim infirmitas in Adam ante peccatum, id est non firmitas, set non infirmitas in est impotentia vel defectus. Non ergo sequitur quod Adam potuerit peccare venialiter quia non fuit firmus, sed ideo potest peccare venialiter quia est infirmus. Nec sequitur quod ideo potuit peccare venialiter quia potuit peccare criminaliter. Non enim sequitur si potuit maius quod et minus ; hoc enim est libertatis, illud infirmitatis ; et sol potest repellere splendore suo umbras noctis,

nec tamen obumbrationem nubis. Et quamvis in Adam possint esse peccata genere venialia, tamen in eo non potuerunt esse venialia propter predictas causas.

158 Restat agere de origine peccati primorum parentum.

Sunt qui dicunt peccatum precessisse demonis temptationem ; hoc probantes ex verbis Eve que ait : ne forte moriamur[a]. Per hec enim verba videtur dubitasse de verbis Domini et ita peccasse. Dubitare enim super hiis que Dominus dixerat, peccatum erat.

Item dubitare infirmitatis est ; infirmitatis autem origo peccatum ; et ita peccatum fuit in Eva ante temptationem, quia dubitatio. Unde et Augustinus dicit diabolum sumpsisse occasionem temptandi ex verbis Eve cum ait : ne forte moriamur.

Item ait Augustinus[b] ut supra dictum est : precessit in homine elatio comprimenda. Videtur ergo illa elatio precessisse temptationem demonis. Unde et Augustinus ait : quomodo verbis temptatoris crederet mulier Deum a re bona et utili prohibuisse nisi inesset eius menti amor proprie potestatis et de se superba presumptio.

Sed huic opinioni obviat auctoritas[c] que dicit ideo casum hominis esse reparabilem quia alterius suggestione peccavit ; lapsum vero angeli irreparabilem quia nullius suggestione.

Dicendum ergo quod nulla elatio, nulla dubitatio in animo mulieris precessit temptationem demonis. Et si diceremus dubitationem precessisse, non tamen peccatum. Non enim dubitare semper infirmitatis est. Potuit enim Adam ante peccatum de multis dubitare, set non ignorare ; ignorantia enim semper infirmitatis est, non dubitatio. Unde et angeli post confirmationem leguntur[1] dubitasse de incarnatione Christi ; quare et in dyalogo Ysaie introducuntur angeli sub dubitatione querentes : quis est iste qui venit de Edom, etc.[d].

Vel forte non dubitavit, quia « forte » non est adverbium dubitandi set eventus. Unde apud Virgilium : forte sub arguta, etc.

Potuit tamen diabolus et hiis coniectare dubitationem ex predictis verbis seductus.

Sic ergo verba Augustini intelligenda sunt : non deiceretur homo, scilicet in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, nisi elatio comprimenda precessisset, non utique temptationem set opus peccati. Talis enim fuit ordinis progressio : diabolus temptando dixit : si comederetis etc. ; quo audito statim menti mulieris surrexit elatio

1 legitur R.

---

a Gen. 3, 3. b AUGUST., *Super Genesim ad litt.*, XI, c. 30, n. 39 (*P. L.*, 34, 445). c GREGORIUS, *Moralium*, l. IV, c. 3, n. 8 (*P. L.*, 75, 642). d Is. 63, 1.

quedam et amor proprie potestatis, ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat.

159 Set queritur utrum reparabile fuisset peccatum hominis si per se peccasset, cum ideo dicitur lapsus angeli irreparabilis quia per se peccavit.

Ad hoc dicendum quod non unum solum suffecit ad hoc ut lapsus hominis esset reparabilis, scilicet quod natura eius non erat ita firma sicut angeli, et quod tota periit humana natura ; et preterea adiunctum est quod homo alterius suggestione peccavit ; et tamen ceteris circumstantiis relegatis hoc solum ad reparationem lapsus humani potuit sufficere quod natura humana erat infirma, id est non ita firma sicut angelica.

160 Predictis adnectendum est que sit intelligentia verborum cum dicitur Evam voluisse esse ut Deus ; quod eciam et de demone dicitur.

Non est credendum vel demonem vel Evam credidisse vel voluisse se fieri Deum ; set tam Eva quam diabolus voluit esse sicut Deus, id est non subici Dei dominio, ut hoc sit esse sicut Deus vel simile Deo non subici alicuius dominio, sicut Deus nulli subiectus est.

Set nunquid bonum est esse simile Deo vel esse sicut Deus vel esse Deum? Videtur ergo quod Eva vel diabolus bonum voluit.

Ad quod dicendum quod triplex potest intelligi similitudo rei ad Deum : similitudo nature, similitudo gratie, similitudo culpe. Similitudo nature attenditur in naturalibus bonis, in intellectu, ratione, memoria ; secundum quam solet dici rationalis creatura similis Deo.

Est similitudo gratie que attenditur in virtutibus ; unde legitur : faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram[a]. Est similitudo culpe que attenditur in equiparantia, secundum quam diabolus vel Eva voluit esse similis Deo, id est equiparari ei. Gravissimum peccatum est. Unde Eva vel diabolus graviter peccavit quia tamquam Deus esse voluit.

161 Set queritur utrum simili modo deceptus fuerit Adam, utrum scilicet voluit esse sicut Deus.

Dicimus quod Adam eodem modo seductus non fuit. Non enim ita infirmatus ut crederet se posse fieri tamquam Deus. Set cum vidit post pomi gustum mulierem mortuam non esse, credidit peccatum esse veniale et non mortale ; et ideo quadam elatione suborta in mente, comedit et ita prevaricatus est.

Nec arbitrandum Adam credidisse Deum ligni illius ideo tactum prohibuisse quia sciebat eos si tetigissent sicut deos futuros, tamquam eis divinitatem invideret ; set potius ipsum tactum quadam mentis elatione aut etiam experiendi cupiditate, cum mulierem videret non mortuam accepta esca, escam accepisse.

a Gen. 1, 26.

Videntur tamen velle auctoritates quod Adam voluit esse sicut Deus. Ait Augustinus[a] super illum locum psalmi : que non rapui tunc exsolvebam : rapuit Adam et Eva presumens ut diabolus de divinitate ; rapere voluerunt divinitatem et perdiderunt felicitatem.

Item super illum locum psalmi[b] : Deus quis similis tibi : qui perverse vult esse ut Deus, perverse vult esse similis Deo ut diabolus qui noluit sub eo esse, et homo qui ut servus noluit teneri precepto set voluit ut[1], nullo sibi dominante, esset quasi Deus[c].

Item super illum epistole locum : non rapinam arbitratus est se equalem Deo : quia non usurpavit quod suum non erat, ut diabolus et primus homo.

Ad hoc dici potest quod ideo Adam dicitur voluisse esse ut Deus id est non subici Dei dominio, quod obviavit Dei precepto. In hoc enim quodam modo a Dei dominio se excepit quod eius precepto obviavit. Vel ideo dictum est quod Adam illud voluerit quia mulier de eo sumpta illud voluit, sicut dicitur peccatum intrasse in mundum, id est in humanam naturam cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem de viro factam intravit.

162 Ex premissis liquet plus peccasse Evam quam Adam. Eva enim voluit usurpare divinitatis equalitatem, Adam vero de penitentia et Dei misericordia cogitans voluit uxori gerere morem. Unde Augustinus[d] : Apostolus inquit Adam non est seductus ; quod utique ita accipi potest ut intelligatur non esse seductus prior scilicet ; vel in eo in quo mulier, cum crederet illud esse verum : eritis sicut dii ; set putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret et per penitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit qui de penitentia et Dei misericordia cogitavit.

Preterea gravius punita est mulier quam vir.

Amplius plures fuerunt occasiones quare Adam peccavit quam quare Eva ; quia temptatus a diabolo, subductus per mulierem, confidens etiam de Dei misericordia.

Contra sic : cui datum est maius donum scientie, transgressor maiori subiacet culpe. Set Adam maiori erat preditus scientia quam Eva. Ergo magis peccavit transgrediendo preceptum.

Item Eva ex ignorantia videtur peccasse, quia seducta fuit. Adam vero[2] industria, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait.

Item ait Augustinus[e] super genesim : non mulier confitetur peccatum set refert in alterum dicens : serpens decepit me et comedi ; in inpari

1 ut] in R 2 vero] quia *add.* R.

---

a Augustin., *Enarrat. in psalm.* 68 (*P. L.*, 36, 848). b Ps. 34, 10. c Augustin., *Enarrat. in psalm.* 34, sermo 2, n. 6 (*P. L.*, 36, 327). d Augustin., *Super Genesim ad litt.*, XI, 42 (*P. L.*, 34, 453). e Augustin., *Super Gen. ad litt.*, XI, 34 (*P. L.*, 34, 449).

sexu set pari fastu. Ecce hic dicit Augustinus quod vir et mulier pariter superbierunt et pariter peccaverunt.

Predictis respondentes dicimus quod relegatis circumstantiis verum est transgressorem cui datum est maius donum scientie maiori subiacere culpe. Set alie circumstancie possunt impedire ne illius qui est sapientior sit lapsus gravior ; verbi causa isti duo peccant eodem genere peccati, verbi causa simplici fornicatione ; ille qui sapientior est peccat occulte, et in loco non sacro ; ille vero qui minus sapiens est in manifesto et in loco sacrato. Sapientia in isto non ita aggravat peccatum ut magis peccet quam ille qui minus sapiens est, cum alie circumstantie magis aggravent peccatum alterius, scilicet quod in aperto, quod in loco sacrato. Similiter quamvis Adam preditus fuerit maiori scientia tamen minus peccavit quia alie circumstancie magis aggravaverunt peccatum Eve, scilicet quod magis contempsit, quod verbis demonis credidit, quod esse tamquam dea voluerit.

Item dicimus quod licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit quod putavit verum esse quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum et peccatum esse contra agere. Et ideo per ignorantiam non excusatur a peccato. Alia enim ignorantia excusat a peccato, alia non. De quibus ignorantie speciebus in sequentibus diligentius agemus.

Quod dictum est ab Augustino : in inpari sexu set pari fastu, sic determinari potest ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti, set multo in muliere maiorem in eo quod diabolo credidit, quod sicut Deus esse voluit ; quod non vir.

[Tract. III]

163 Dictum est de statu primorum parentum quem habuerunt ante peccatum. Restat agere de statu in quem lapsi sunt primi parentes a statu libertatis bene agendi in statum necessitatis male operandi.

Ante peccatum enim habebant libertatem ad bonum agendum, quia nichil inclinabat ad malum et aliquid adiuvabat ad bonum ; non erat error in ratione, non difficultas in voluntate[1]. Post peccatum vero non potuit non peccare, quia ratio premebatur a concupiscentia, et error fuit in ratione, et difficultas in voluntate. Lapsus est etiam a statu felicitatis in statum penalitatis ; decidit enim in multiplicem penalitatem corporis ; infirmatum est enim corpus ; infirmate etiam naturales anime dotes ut ratio, intellectus, memoria et huiusmodi ; aptitudo etiam et preparatio ad recipiendum gratuita, que fuit in Adam ante peccatum, ei est subtracta et loco eius difficultas resurgendi ad bonum inflicta ; libertas etiam arbitrii infirmata.

1 non voluntas in difficultate R.

Ecce his duobus statibus primorum parentum, unum ante peccatum, alterum post peccatum, solent a doctoribus quatuor status humani generis distingui : status ante peccatum, in quo nullum erat impedimentum boni, nulla impulsio mali, non habebat ratio unde erraret, non habebat voluntas bona difficultatem que eam impediret. Post peccatum vero, antequam homo repararetur per gratiam, fuit in homine status culpe et pene, in quo concupiscentia hominem vincebat et hominem detrudebat in malum ; nec gratia adiuvabat ad bonum, et ideo eciam non poterat non peccare[1]. Postquam vero homo reparatus fuit per gratiam, nondum[2] tamen confirmatus per gloriam, habuit statum in quo concupiscentia hominem premebat set non vincebat ; et habuit infirmitatem ad malum et tamen gratiam ad bonum, ita ut per libertatem et infirmitatem habeat possibilitatem peccandi. per libertatem autem et gratiam adiuvantem possibilitatem criminale peccatum cavendi ; set non omnino peccatum cavendi propter infirmitatem adhuc humane nature adnexam et propter gratiam nondum plenarie confirmatam. In vita vero eterna, quando infirmitas erit perfecte absorta et gratia plenarie consummata, erit status in quo nec concupicentia premet hominem nec infirmitas invitabit ad malum, et gratia confirmabit ad bonum ut eciam ullo modo peccare possit.

164 Ex predictis manifestum est quod Adam per peccatum incidit in corruptionem liberi arbitrii. Et quia hic fit mentio de libero arbitrio nec unquam dicendum est quid sit, videndum est primo quot celebrentur opiniones de libertate arbitrii ; secundo quid sit libertas arbitrii ; tertio in quibus consistat ; quarto quibus conveniat ; quinto circa que vertatur ; sexto que sit libertas libera, que liberata ; septimo et ultimo que fuit libertas arbitrii in homine ante peccatum, que post.

Quidam dicunt quod alia est libertas ad malum, alia est libertas arbitrii. Dicunt enim quod libertas ad malum est quedam pronitas peccandi. Alii dicunt quod libertas ad malum est etiam libertas arbitrii que semper bona est set propter peccati servitutem ad malum fit liberior et pronior.

Similiter solet queri utrum libertas ad bonum sit libertas arbitrii. Quidam dicunt illam eamdem esse, set reparatam per gratiam, qua iuvante libera est ad bonum. Alii vero dicunt non illam esse libertatem arbitrii set aliam quamdam ex gratia et libero arbitrio ; in mente hominis, Deo operante, incipit esse cum reparatur. Aliis videtur quod una sola est libertas que est libertas arbitrii ; et eadem est ad bonum et ad malum, ad malum libera per se, ad bonum per gratiam.

Sed ut magis elucescat quid sit libertas arbitrii, videndum est quod quatuor sunt ex quibus sit ista libertas perpenditur, scilicet arbitrium, voluntas, potestas, actus.

Arbitrium nichil aliud est quam discretio boni a malo, cognoscendo

1 peccare] dampnabitur *add.* R 2 nondum] tandem R.

quod bonum est esse bonum et quod malum est esse malum ; quare arbitrium semper est ad duo inter que discernit, quid utrumque sit cognoscendo. Voluntas vero est in creaturis motus qui appetit aliquid faciendum ; qui et ad bonum est et ad malum. Voluntas autem et in creatura est et in creatore ; sed longe dissimilis ; quia voluntas Dei ad bonum est dupliciter : quia vult Deus ut sit quod bonum est et ut sit bonum quod est. Item est et ad malum, sed non dupliciter ; vult enim Deus ut sit quod malum est sed non ut sit malum id quod est. Voluntas autem hominis etiam ad utrumque est, sed ad utrumque dupliciter ; nam et vult homo ut sit quod bonum est et ut sit bonum id quod est ; similiter vult ut sit id quod est malum et ut sit malum id quod est.

Item potestas hominis alia est a potestate Dei. Potestas hominis ad utrumque est sicut et voluntas, ad hoc scilicet ut illud sit quod malum est et ut malum sit quod est, et ad esse id quod bonum est vel esse bonum quod est. Potestas autem hominis nichil aliud est quam potentia homini data qua potens est ad hoc vel ad illud. Hec autem potestas hominis longe dissimilis est potestati Dei sicut et voluntas ; eadem enim est et voluntas et potestas Dei.

Ex hiis autem, scilicet voluntate, arbitrio et potestate sequitur actus ad quem dicitur homo liber, si voluntas et potestas simul in eo precesserint. Ad agendum enim est liber si nullo prepeditur quin ad actum perducatur[1] quod per arbitrium faciendum esse decernitur. Sed prepediri non potest nisi eo quia vel potestas deest voluntati vel voluntas potestati. Si enim possit facere quod decernit sed facere nolit, voluntate prepeditur ne quod decernit ad actum perducat. Similiter et si voluntati illud desit potestas, ea absente prepeditur ne quod decrevit ad actum perducatur. Si autem post arbitrium voluntas et potestas simul affuerint, [nullo] impeditur quin actus sequatur. Unde Boetius dicit esse duo in quibus amministratio humani affectus consistit, scilicet velle et posse.

Libertas ergo proprie agentis est ad agendum comparatione voluntatis et potentie. Transumitur tamen ut non solum dicatur esse agentis set etiam esse arbitrii ; quod ideo est quia tunc homo liber est ad agendum quoniam nullo impeditur quod per arbitrium decrevit quin ad actum perducat. Unde et ipsum arbitrium liberum dicitur quia agens ab eo quod arbitrio decrevit nullo prepeditur.

Ex hiis liquet quid sit libertas arbitrii, et quid liberum arbitrium, et in quibus consistat.

Una est ergo libertas arbitrii tam ad bonum quam ad malum, mediante voluntate et potestate ; id est eadem libertate est agens et ad bonum et ad malum faciendum quod decrevit per arbitrium, et hoc mediante voluntate et potestate. Et tamen illam libertatem magis habet ad malum quam ad bonum ipse homo ; multa enim impellunt hominem ad agendum

1 perducat] producat R.

malum, multa impediunt ad agendum bonum. Unde possumus quasi duas libertates arbitrii ad malum distinguere : unam de qua dictum est ; aliam secundum pronitatem ad faciendum quod malum est fieri, que procedit ex infirmitate homini inflicta per peccatum, quam non habuit Adam antequam peccaret.

Ex libero arbitrio ergo dicuntur provenire tam bona quam mala, quia ex voluntate et potestate agentis proveniunt que discrevit per arbitrium.

Longe tamen dissimiliter dicuntur mala et bona provenire ex libero arbitrio : bona enim dicuntur hac ratione provenire ex libero arbitrio quia ita homo agit ea quod per arbitrium ea facienda esse decrevit et eligenda esse tamquam bona iudicat ; mala autem ideo dicuntur fieri ex libero arbitrio quia cum [ab] agente fiant, ab hiis non reprimit agentem arbitrium, id est ratio cum reprimere deberet. Homo ergo agit per liberum arbitrium bona, arbitrio dictante ut fiant ; mala vero eo non reprimente ne fiant cum reprimere deberet. Unde princeps in civitate duobus modis dicitur aliquid facere, vel precipiendo quod oportet vel prohibendo quod non oportet.

Ex hiis liquet quid sit libertas, et cuius proprie et cuius improprie.

Patet etiam quid sit liberum arbitrium, scilicet liberum de voluntate et potestate iudicium. Ipsa ergo discretio per quam agens discernens qui agendum sit, liber est ad hoc vel ad illud faciendum et voluntate et potestate, dicitur liberum arbitrium.

Alii tamen dicunt quod liberum arbitrium nichil aliud est quam potestas ipsa et habilitas voluntatis et rationis, innitentes philosophice diffinitioni que ait : liberum arbitrium est liberum de voluntate iudicium. Arbitrium dicitur quantum ad rationem ; liberum quantum ad voluntatem ; quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri potest ad ea que bona vel mala iudicat vel iudicare valet.

165 Competit autem libertas arbitrii Deo, angelis tam bonis quam malis, et hominibus.

In Deo autem maior est libertas quam in angelis vel hominibus, quoniam in discernendo nunquam fallitur, et quicquid decernit esse faciendum vult et potest, et sine omni impedimento ad actum perducit.

Videtur tamen secundum predictam descriptionem liberum arbitrium non convenire Deo, cum [non] possit mutare voluntatem in contraria. Non enim in eius potestate est ita bonum vel malum eligere ut utrumlibet secundum electionem possit facere vel dimittere ; unde Ieronymus[a] in quadam omelia de prodigo filio ait : cetera cum sint liberi arbitrii in utramque partem flecti possunt, solus Deus est in quem peccatum non cadit nec cadere potest. Dum ait « cetera » videtur insinuare liberum arbitrium non esse in Deo.

a Hieronymus, *Epist. 21 ad Damasum*, n. 40 (*P. L.*, 22, 393).

Augustinus[a] e contra docet in libro de trinitate in Deo esse liberum arbitrium, ita inquiens : certe Deus ipse numquid quia peccare non potest ideo liberum arbitrium habere negandus est?

Ambrosius[b] quoque[1] in libro de trinitate ait : Paulus dicit quoniam omnia operatur unus atque idem spiritus prout vult, id est pro libere voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Dicamus ergo liberum arbitrium esse in Deo set non eodem modo quo in creatura. In Deo enim ita est libertas arbitrii quod secundum divinam naturam est libera ad bonum et nullo modo ad malum ; in creatura vero aut est libera[2] ad malum, aut si est liberata a malo non est per naturam set per gratiam liberata[3] quidem a malo et libera ad bonum.

Hoc ergo attendens Ieronymus[c] quod alio modo est libertas arbitrii in Deo quam in creatura ait : cetera cum sint liberi arbitrii. Creature enim de natura habent arbitrium liberum tam ad bonum quam ad malum, quamvis angeli boni habeant liberatum ad bonum non per naturam quidem set per gratiam. Solus vero Deus habet liberum ad bonum per naturam. In aliis ergo creaturis liberatum est, ut in angelis bonis ; in aliis tantum liberum, ut in demonibus et malis hominibus ; in aliis partim liberatum ut in hominibus bonis. Angeli enim per arbitrium discernunt quid bonum et quid sit malum, et quod bonum est volunt, et quidquid volunt possunt et perducunt ad actum. Quare quicquid arbitrio presumunt, nullo prepeditur quin ad actum ducatur. Quare liberi sunt ad agendum omne hoc quod faciendum presumunt, ideo quia maior libertas est in eis quam in hominibus vel demonibus qui multa facere cupiunt ad que facienda liberi non sunt, deficiente potestate.

Set forte dices quia angeli si omne quod faciendum presumunt ad actum perducere possunt, non est maior libertas in Deo quam in angelo.

Ad quod respondendum pauca vel fere nulla esse ea ad que facienda liberi sunt angeli, comparatione eorum ad que est libertas Dei ; cum enim omnia quecumque existentiam habent per ipsum facta sunt ad omnia facienda et facta est libertas Dei ; libertas vero angelorum tantum ad ea que angeli se facere volunt, que comparatione predictorum sunt quasi nulla ; non enim liberi sunt angeli ad faciendum omnia ea que fieri volunt ; volunt enim angeli omne quod esse bonum sciunt. non tamen omne bonum a se fieri volunt. sicut est creare mundum, baptizare et similia.

Hec autem libertas eorum, que ita est liberata a malo et libera ad bonum, est a gratia Dei. A Deo enim est datum eis ut discernant, et ut tantum velint bonum, et ut quicquid velint perducant ad actum. Ideoque

1 quoque] quar. R 2 libera] libe R 3 liberata] liberam R.

---

a August., *De Civitate Dei*, XXII, n. 30, n. 3 (*P. L.*, 41, 802). b Ambrosius, *De fide*, l. II, c. 6, n. 48 (*P. L.*, 16, 569). c Hieronymus, *Epist. 21 ad Damasum*, n. 40 (*P. L.*, 22, 393).

libertas eorum dicitur liberata per gratiam cooperantem in eis arbitrium et voluntatis motum et potentiam et sequentem actum. Hec enim gratia arbitrium liberat ab impedimento eorum que impediunt arbitrium ne aliquid perducatur ad actum. Non ergo liberi sunt ad agendum nisi quia gratia liberat ab omni impedimento.

Demones autem libertatem habent tantum liberam, non liberatam. Sicut enim angeli per gratiam sunt confirmati ad bonum, ita per subtractionem gratie demones sunt obstinati et indurati ad malum, ut nichil velint et nichil possint nisi malum, ad quod faciendum gratia non liberat ab impedimento eorum arbitrium ; ex se enim habent ut velint malum et perducant ad actum. Quia ergo sine gratia Dei liberante eos ab impedimento, quicquid presumunt et volunt facere possunt, nisi potestate a Deo data sibi et nisi Deus actum qui malus est creet auctoritate, ad ipsum faciendum ministerio non sunt liberi demones. Ergo nisi Deus liberet ab impedimento eorum arbitrium non potest perduci ad actum. Quare libertas eorum partim est liberata, in eo scilicet quod volunt et possunt ut sit id quod malum est ; in eo vero tantum est libera quod volunt et possunt ut id quod est sit malum.

Ad quod respondendum quod tota voluntas eorum est ad hoc ut id quod est sit malum, ita ut id quod malum est esse non velint nisi quia aliter illud non possunt facere malum. Quia ergo ad hoc spectat omnino eorum arbitrium et voluntas et libertas ad hoc est ut id quod est sit malum, tota eorum libertas libera est non liberata.

165a Ex hiis liquet quod boni angeli nec peccare possunt nec mali bene agere. Ex hoc ergo videtur quod nec boni nec mali habeant liberum arbitrium ; quia in utramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde et Ieronymus[a] ut supra dictum est, ait : solus Deus est in quem peccatum cadere non potest ; cetera vero cum sint liberi arbitrii in utramque partem possunt flecti.

Ad quod dicendum quod non ideo minus est liberum arbitrium bonorum angelorum quia peccare non possunt ; immo in hoc magis est liberum quod a peccato liberatum et ad bonum liberum. Arbitrium vero demonum ideo est liberum quia libertatem habet ad malum, quamvis depressam. Unde Augustinus[b] in enchiridion ait : non ideo carent libero arbitrio angeli quia male velle non possunt ; multo quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Nec culpanda est voluntas ; aut voluntas non est aut libera dicenda non est, quia beati esse si volunt, non esse miseri non solum volunt set nec prorsus velle possunt. Ex hiis liquet quod non ideo minus est liberum arbitrium boni angeli quia a malo est liberatum ; nec hoc est ex nature set ex gratie beneficio. Antequam enim confirmarentur habebant arbitrium liberum ad utrumque ; set per

a Hieronymus, *Epist. 21 ad Damasum*, n. 40 (*P. L.*, 22, 393). b August., *Enchiridion*, c. 105 (*P. L.*, 40, 281).

gratiam confirmati sunt ad bonum. Unde Augustinus[a] in libro contra Maximinum : ceterarum creaturarum natura celestium mori potuit quia peccare potuit ; nam et angeli peccaverunt et demones facti sunt ; et qui non peccaverunt peccare potuerunt ; et cuicumque creature rationali prestatur ut peccare non possit, non est hoc nature proprie set Dei gratie.

Ecce hic insinuatur quod liberum arbitrium angelorum non est debilitatum per gratiam set potius confirmatum ut iam per illud non possit bonus angelus peccare ; quod utique non est ex ipso libero arbitrio set ex Dei gratia.

Illud ergo quod dictum est a Ieronimo referri oportet ad statum in quo creati sunt. Secundum enim statum originalem poterat angeli arbitrium ad utrumque deflecti ; set per gratiam est confirmatum.

Eodem modo intelligendum est illud Ysidori[b] : angeli mutabiles sunt natura, immutabiles gratia ; secundum enim originalem statum mutari potuerunt ; set per gratiam confirmati sunt. Unde et Plato[c] in thimeo introducens Deum loquentem ad angelos ait : dii deorum natura quidem dissolubiles ; me autem sic volente indissolubiles.

Quae nec concedendum est quod boni angeli modo habeant potestatem peccandi quamvis habeant potestatem que ante confirmationem fuit libera ad peccandum. In hoc etenim verbo « potestas peccandi » duo insinuantur : potestas et libertas ad peccandum. Unde ante confirmationem habuerunt potestatem peccandi, quia liberam ad peccandum ; illam eamdem habent post confirmationem, non tamen habent potestatem peccandi. Non tamen non habent eam liberam ad peccandum ; quia quamvis habeant potestatem non tamen habent eam liberam ad peccandum.

In hominibus vero malis est arbitrium liberum ad malum et ad bonum ; set liberius ad malum quam ad bonum. Potest enim facere malum per se set non bonum ; est enim spiritus vadens ad malum per se, set non rediens ad bonum per se, nisi per gratiam Dei ; sicut iste liber est ad accipiendum nummum[1] qui est in area et ad illum quem iste tenet in manu ; sed tamen liberior ad illum qui iacet in area quia illud potest accipere nullo mediante, quam ad illum quem ille tenet in manu, quem non potest accipere nisi illo mediante.

In bonis vero hominibus partim est liberum, partim est liberatum liberum ; liberum ad malum, liberatum ad bonum ; de qua libertate liberata ait Christus in evangelio[d] : si Filius vos liberaverit per gratiam,

1 nummum] non tamen R.

---

a Augustinus, *Contra Maximinum*, II, 12 (*P. L.*, 42, 763). b Isidorus, *Sententiarum*, l. I, c. 10 (*P. L.*, 83, 554). c Plato, *Tim.* 41 a (Belles-Lettres, 156). d Jo. 8, 36.

vere liberi eritis, id est utiliter. Quamvis enim meritis libertas liberata sit per gratiam, tamen verius libera est ad malum quam ad bonum, sed ad bonum utilius ; et sic est liberior ad malum sed utilior ad bonum.

166 Post hec restat inquirendum circa que vertatur liberum arbitrium.

Libertas arbitrii vertitur circa futura, non circa presentia vel preterita. Quod enim in presenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est, nec ut tunc sit vel non sit quando est.

Circa preterita etiam non vertitur ; quia in potestate nostra non est ut fuerit quod fuit, vel non fuerit.

Ad sola ergo futura spectat liberum arbitrium. Non tamen ad quelibet futura. Futurorum enim alia proveniunt ex necessitate, alia habent se ad utrumlibet. Que autem ex necessitate proveniunt[1] in libertate arbitrii non sunt, quia non minus provenirent quamvis libertas arbitrii ita non disponeret. Eorum vero que sunt ad utrumlibet, alia ex nature operatione, alia casu. Ea que proveniunt ex deliberatione, in libertate arbitrii sunt ; que vero ex nature operatione, non sunt in arbitrii libertate quia non minus provenirent quamvis arbitrii dispositio non preveniret. Similiter que casu proveniunt in libertate arbitrii non sunt.

Quia satis ex premissis liquet que libertas libera, que liberata, non oportet super hiis ad presens immorari, quamvis proposuimus hec sexto loco explananda.

Restat ergo ostendere que fuit libertas arbitrii ante peccatum.

Ut superius dictum est libertas arbitrii magis fuit libera ad bonum ante peccatum quam post, quia nichil impellebat ad malum, nichil impediebat ad bonum. Erat etiam libertas illa libera a necessitate, libera a miseria, set a peccato non erat omnifariam libera quia peccare poterat homo ; set in hoc quodam modo libera a peccato quod pronitatem ad peccandum non habebat. Set post peccatum amisit homo libertatem a miseria, libertatem a peccato set non libertatem a necessitate. A necessitate etenim ante peccatum et post eque liberum est arbitrium ; sicut enim tunc cogi non poterat ita nec modo. Ideoque voluntas apud Deum merito iudicatur que semper a necessitate libera est et nunquam cogi potest ; ubi necessitas, ibi non est libertas ; ubi non est libertas nec voluntas, et ideo nec meritum.

Post peccatum ergo homo liberior fuit ad malum quia cum libertate arbitrii habuit pronitatem peccandi ; et ideo liberior ad malum et minus liber ad bonum. Mansit ergo eadem libertas arbitrii, depressa tamen ad malum et infirmata per miseriam.

167 Ex hiis solet queri utrum Adam habuit potentiam peccandi ante peccatum.

1 proveniuntur R.

Quod habuerit potentiam peccandi sic probatur : Adam post peccatum habuit potentiam peccandi ; eamdem habuit ante peccatum et ad bonum et ad malum ; ergo ante peccatum habuit potentiam peccandi.

Item antequam peccaret potuit peccare ; ergo ante peccatum habuit potentiam peccandi.

Item ante peccatum habuit libertatem arbitrii et ad bonum et ad malum. Ante peccatum habuit potentiam faciendi bonum ; ergo faciendi malum.

E contra sic : non iudicatur aliquis posse gradi nisi cum possibilitate habeat facilitatem. A simili non videtur Adam habuisse potentiam peccandi ante peccatum cum non habuit pronitatem ad peccandum ; quia nulla in eo erat infirmitas.

Item potentia peccandi vel potentia mali, potius est inpotentia quam potentia. Set in Adam non fuit inpotentia ante peccatum. Ergo nec potentia peccandi.

Item secundum quod superius diximus quod potentia moriendi non fuit in eo ante peccatum, videtur debere dici quod nec potentia peccandi.

Ad hec dicimus quod aliud est potentia peccandi, aliud est potentia peccati. Potentia peccandi dicitur libertas arbitrii quam Adam habuit ante peccatum, qua fuit potens et ad bonum et ad malum ; et ita habuit potestatem peccandi ante peccatum. Set non habuit potentiam peccati, que nichil aliud est quam pronitas ad peccandum, ex peccato procedens, qua homo pronus est ad peccatum. Habuit ergo Adam facilitatem quamdam ad peccandum antequam peccaret, non ex infirmitate set ex arbitrii libertate. Set non habuit eam que pronitas dicitur, que ex peccato processit. Ergo potentia peccandi non est inpotentia set potentia, sicut et potentia dampnandi Christum non fuit inpotentia in Pilato set potentia, et a Deo ; unde ipse ait : non haberes in me potestatem, etc. Et quamvis potentia moriendi non dicitur nisi infirmitas qua quis pronus est ad moriendum, non eodem modo versetur potentia peccandi.

Et hec de libertate arbitrii dicta sufficiant.

168 Preter predictam infirmitatem incidit Adam in penalitatem ignorantie. De qua hoc modo agendum est : primo considerando quid sit ignorantia ; secundo que differentia inter scire et nescire et ignorare ; tertio utrum ignorantia fuit in Adam ante peccatum, et quorum habuerit scientiam ante peccatum ; quarto quot species ignorantie ; quinto que ignorantia excuset a peccato, que non ; sexto et ultimo, utrum aliqua ignorantia sit peccatum vel non.

Ignorantia est defectus scientie in rationali creatura quam deberet habere nature exigentia ; verbi causa homo iste aliquid nescit quod tamen scire deberet secundum quod eius natura deposcit ; illud ergo ignorare dicitur res ad quod sciendum de lege sue nature tenetur.

Hec est ergo differentia inter scire et nescire et ignorare : scire est

causas rerum nosse ; nescire, aliqua non scire ; ignorare, aliqua nescire ad que scienda res tenetur lege sue nature.

169 Ulla ergo ignoravit Adam ante peccatum, quamvis multa nescierit, quia omnia illa scivit que scire competebat statui sue creationis. Habuit ergo triplicem ante lapsum cognitionem ; rerum propter se factarum, et creatoris, et sui. Perspicuum enim est eum accepisse cognitionem rerum, cum et omnibus animantibus nomina imposuerit ut sic ostenderet quod singulorum notitiam habuerit. Cognitionem quoque creatoris creditur habuisse ; hac cognovit a quo creatus fuit, non eodem modo cognoscendi quo auditu solo[1] percipitur, quomodo a credentibus absens queritur, set quadam interna inspiratione qua Dei presentiam videbat, non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti uisuri sunt ; nec ita in enigmate sicut in hac vita videmus. Sui etiam cognitionem accepit ut quid deberet superiori, quid equali intelligeret, quid inferiori. Conditionem quoque suam ex ordine scilicet qualiter factus esset, qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prevaricationis, nec seipsum cognovisset. Eorum autem que cavere deberet vel agere notitiam creditur habuisse ; set fortasse non habuit notitiam eorum que futura erant circa ipsum sive in peccatum rueret sive in bono persisteret.

Videtur tamen posse probari quod habuit notitiam lapsus humani generis et eiusdem reparationis per Christum. Legitur enim prophetasse de Christo et ecclesia tamquam de sponso et sponsa cum ait : hoc os ex ossibus meis[a]. De duobus etiam iudiciis habuit notitiam, de iudicio per ignem et iudicio per aquam, et ea legitur revelasse filio suo Seth.

Eadem ratione habuit notitiam de duplici adventu Iesu Christi ; et ita de incarnatione, et ita de lapsu humani generis, et ita scivit genus humanum esse lapsurum vel per se vel per alium. Fortasse scivit Christum venturum esse in carne ad reparandum genus humanum ; et ita scivit genus humanum esse lapsurum, set non scivit an per se esset lapsurum nec scivit quod per alium, sed scivit quod per se vel per alium.

Cum hac multiplici scientia esset preditus Adam ante peccatum, in multiplicem lapsus est ignorantiam per peccatum ; multorum enim scientiam amisit que debebat scire ratione originalis status. Hebetatus est etiam vigor scientie et subtilitas ; hebetior enim fuit eius scientia post peccatum quam ante. Nec tamen augmentata fuit eius scientia per peccatum ; unde et lignum scientie boni et mali dictum est de cuius fructu edens primus homo habuit scientiam boni et mali quia per esum illius fructus scivit quid esset bonum obedientie, quid malum inobedientie.

1 quo audit ut solo R.

---

a Gen. 2, 23.

Ad hoc notandum quod duplex est notitia : una per scientiam, altera per experientiam ; verbi causa dives aliquis novit quid sit paupertas per scientiam, non tamen per experientiam ; pauper vero et per scientiam et per experientiam. Sic Adam scivit ante peccatum per scientiam quid bonum vel malum, quia contrariorum est eadem disciplina ; set post peccatum novit per experientiam quid malum quando sensit effectum mali. Non ergo plurium habuit notitiam post peccatum quam ante, quia quorumcumque habuit post notitiam per experientiam, habuit ante notitiam per scientiam.

170 Post hec videndum est quot sint ignorantie species.

Ignorantie tres sunt species : invincibilis, supina et crassa, et simplex. Invincibilis est illa qua quis aliquid ignorat quod nullo modo propter sensus hebetudinem cognoscere potest ; qualis est in idiotis. Crassa et supina ignorantia est illa que procedit ex contemptu, quando scilicet aliquis aliquid discere contempnit ad quod tamen scire tenetur. Simplex est quando aliquis simpliciter ignorat quod scire tenetur[1], non tamen scire contempnit ; et tamen ad illud sciendum ex quadam simplicitate non intendit.

Ita ignorantia, scilicet invincibilis, factum excusat a peccato ut factum ipsum peccatum non sit. Si enim aliquis ita aliquid facit quod illud se facere ignorat, ita quod illa ignorantia invincibilis est, talis ignorantia excusat a peccato. Si vero crassa fuerit ignorantia et supina, a peccato non excusat quin peccatum sit factum, set fortasse peccatum relevat ne tantum sit quantum esset si scienter fieret. Simplex vero ignorantia magis a peccato relevat quam crassa et supina, non tamen plenarie peccatum excusat. Unde Augustinus[a] ait ad Valentium : ignorantia que non est eorum qui scire nolunt set eorum qui tamquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut eterno igne non ardeat ; set fortasse ut minus ardeat.

Item alia ignorantia est iuris, alia facti. Ius aliud positivum, aliud naturale. Ius naturale dicitur quod faciendum rationali creature dictat natura ut : quod tibi non vis fieri alii ne feceris, et similia. Ignorantia naturalis iuris que invincibilis est excusat ne peccatum sit quod fit contra ius naturale.

Set dupliciter dicitur ignorantia invincibilis : vel quia caveri non potest cum est, vel quia caveri non potuit quin esset ; verbi causa Loth cum cognovit filiam suam in eo erat ignorantia invincibilis quia tunc caveri non poterat ; potuerat tamen ante cavere ne in illam incideret fortasse. Illa ignorantia que dum est caveri non potest, tamen ante caveri poterat

1 Simplex-tenetur *add. in marg.*

---

a Augustin., *De gratia et libero arbitrio*, c. 3 (*P. L.*, 44, 883).

et caveri debebat, a peccato non liberat, set peccatum alleviat. Similiter si quis peccatis exigentibus incidit in frenesim et consequenter homicidium perpetrat, quia talis ignorantia primo caveri poterat quia homo a peccato cessare debuerat, peccatum plenarie non excusat set alleviat.

Si vero invincibilis fuit ut nec in presenti nec ante caveri possit, omnino peccatum excusat ; ut si aliquis iustus infirmitate cogente in frenesim labatur et adulterium[1] perpetrat, credo quod ignorantia plenarie peccatum excuset.

Ignorantia vero naturalis iuris que est crassa et supina, non multum peccatum alleviat, set fortasse aliquantulum.

Simplex vero magis alleviat.

Ius autem positivum dicitur illud quod habet esse ex positione et institutione hominum. Ius positivum aliud commune et publicum, aliud singulare et privatum. Commune et publicum quod omnes generaliter tenet[2], singulare et privatum quo specialiter aliqua civitas regitur.

Triplex autem ignorantia [habet] eumdem locum in positivo iure et generali quem in lege naturali. Secus autem est in positivo speciali. In speciali enim iure et positivo non solum invincibilis excusat peccatum, verum etiam simplex. Si enim quis in aliqua civitate moretur per diem que civitas teneat aliquem specialem ritum religionis, si contra faciat ignorans non peccat.

Similiter triplex est ignorantia facti ; et habent eumdem locum excusationis et alleviationis circa factum et circa ius naturale, positivum et generale. Ignorantia enim invincibilis factum excusat, simplex alleviat, crassa et supina fortasse in aliquo peccatum extenuat.

Set aliquando est ignorantia iuris et non est ignorantia facti. Si igitur iuris fuit invincibilis, et scientia vertatur circa factum, excusatur factum a peccato. Si vero fuit crassa et supina, forte in aliquo extenuat. Si simplex, magis alleviat. Eodem modo iudicandum est si ignorantia fuerit circa ius. Si vero circa utrumque, liquet eodem modo esse iudicandum.

Igitur ignorantia aliquando est in facto et in faciendi modo, ut cum mulier de nocte dormiens opprimit puerum. Et hoc eciam eodem modo iudicandum est de ignorantia sicut prius. Aliquando est scientia in facto et ignorantia in faciendi modo, ut quando iste proicit lapidem et scienter proicit, set ignoranter hominem interficit ; et tunc idem iudicium quod prius locum habet.

171 Hic non incongrue queritur utrum crassa et supina ignorantia que ex contemptu procedit alleviet peccatum vel non.

Quod non alleviet videtur velle Augustinus qui ait : aliud est nescire, aliud nescire voluisse ; quia in ipsis qui intelligere noluerunt ipsa ignorantia peccatum est. Ex hiis liquet quod talis ignorantia peccatum est ; et si peccatum est peccatum non alleviat.

1 et ad ultimum R 2 tenent R.

Item cum in tali ignorantia sit contemptus, contemptus autem aggravat peccatum, videtur talis ignorantia ex contemptu procedens potius sequens peccatum aggravare quam alleviare.

Item cum sequens peccatum sit quasi pena precedentis peccati, id est ignorantie, non videtur precedens peccatum alleviare sequens peccatum.

E contra probatur quod omnis ignorantia alleviat peccatum : quia quanto aliquis habet maiorem scientiam, tanto magis peccat si labitur in peccatum ; quia cui datum est maius donum scientie, trans[gressor] maiori sub[iacebit] culpe ; et servus sciens voluntatem domini sui et non faciens vapulabitur multis, nesciens autem et non faciens vapulabitur paucis[a].

A simili per contrarium : quanto aliquis minus sciens est, tanto minus peccat. Ergo magis peccat quis si scienter aliquid faciat quam si ignoranter.

Item peccatum quod fit in Filium, scilicet peccatum ex ignorantia, dicitur esse remissibile quia habet penes se causam excusationis, ignorantiam. Videtur ergo omnis ignorantia alleviare peccatum.

Item iste ex contemptu incidit in hanc ignorantiam ut ignoraret simplicem fornicationem esse peccatum ; si sciret hoc esse peccatum, non fornicaretur ; et fornicatur. Ergo minus peccat quam si sciret hoc esse peccatum.

Ad quod dicimus quod crassa et supina ignorantia de qua minus videtur alleviat peccatum. Peccatum autem alleviari[1] per ignorantiam nichil aliud est quam alicuius generis peccatum minus esse si fiat ignoranter quam esset eius generis peccatum si fieret scienter. Et nota quod in crassa et supina ignorantia duo intelliguntur : contemptus sciendi et carentia scientie. Carentia scientie alleviat peccatum, contemptus vero sciendi non alleviat set potius aggravat.

Cum ergo dicitur ab Augustino quod talis ignorantia peccatum est, ad contemptum sciendi referendum est. Unde et ipse premisit : qui noluerunt scire ; quasi dicat : noluntas sciendi peccatum est. Et ideo quantum ignorantia proveniat ex contemptu, tamen ipsa ignorantia non aggravat set contemptus comitans.

172 Queritur utrum aliqua ignorantia sit peccatum.

Quod ignorantia sit peccatum videtur posse probari ex predicta auctoritate Augustini, et ex illa que ait, super epistolam ad Romanos, quod non obedire Deo malum est, potius autem ignorare.

Item ait auctoritas super canonicam epistolam quod ignorantia grave peccatum sit.

1 alienari R.

---

a Lc. 12, 47.

Item ait auctoritas : ignorans ignorabitur. Ergo ignorantia erit causa dampnationis. Ergo peccatum.

Ratione sic : ignorantia species est delicti ; delictum enim est in omittendo quod oportet fieri. Ille autem qui ex contemptu omittit scire quod debet scire, delinquit ; et ita tale ignorare est delinquere ; et talis ignorantia delictum.

E contra probatur quod ulla ignorantia peccatum sit : iste habet ignorantiam peccatum ; iste de hac ignorantia potest conteri ; ergo ignorantia potest remitti quantum ad reatum, remanens quantum ad actum, et ita potest transire reatu et manere actu ; et ita est originale peccatum.

Si enim quis dicat aliam esse illam ignorantiam que remittitur, aliam que remanet, sue relinquatur ignorantie.

Item si ignorantia peccatum est, peccatum non alleviat. Peccatum enim potius aggravat peccatum quam alleviet.

Item qua ratione ignorantia dicetur esse peccatum que infirmitas est, eadem ratione illa impotentia in quam iste incidit ex contemptu potest dici peccatum ; similiter surditas, cecitas in quam aliquis incidit ex contemptu.

Ad hec dicendum quod nulla ignorantia peccatum est. Quod ergo auctoritates dicunt ignorantiam esse peccatum, ad contemptum sciendi vel ad voluntatem referendum est, ut ratione comitantie ipse contemptus ex quo nascitur ignorantia ignorantia dicitur.

Unde specialiter de eo qui contempnit scire, intelligenda est illa auctoritas : ignorans ignorabitur, ut sit sensus : ignorans id est qui contempnit scire, quia contempnit scire ignorabitur, id est dampnabitur.

Preterea dicimus quod ignorantia species delicti non est. Delictum enim dicitur omissio eius quod faciendum est ; ignorantia autem non est omissio scientie sed carentia scientie ; ipsa enim omissio sciendi peccatum est ; set ipsa carentia scientie, non.

Et hec de ignorantia dicta sufficiant.

[Tract. IV]

173 Post hec advertendum est de originali peccato, quia non solum Adam incidit in culpam, verum etiam tota posteritas ab eo lege concupiscentie descendens originali peccato tenetur obnoxia. De quo hoc ordine agendum : primo considerando quot celebrentur de originali peccato opiniones ; secundo, quid sit originale peccatum secundum opinionem nostram ; tertio, unde dicitur originale ; quarto, qua lege transferatur in parvulos ; quinto, quomodo hoc intelligendum sit actuale peccatum transire actu et remanere reatu, originale transire reatu et remanere actu.

Sunt qui dicunt originale peccatum nichil aliud esse quam concupiscibilitatem sive pronitatem concupiscendi que in parvulo ante baptismum est culpa, post baptismum pena, que puerum habilem ad concupiscendum facit, adultum concupiscentem reddit. Que variis ab actoribus censetur vocabulis : dicitur enim fomes peccati, concupiscentia, concupiscibilitas, lex membrorum, languor nature, tirannus seviens in membris, lex carnis.

Quod autem concupiscentia sit peccatum originale nituntur auctoritate Augustini[a] probare, qui ait in libro de baptismo parvulorum : que est concupiscentia cum qua nati sumus? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Ecce videtur velle Augustinus quod concupiscentia sit vitium originale, et ita peccatum originale.

Item in eodem[b] : Adam preter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentie tabificavit in se omnes de stirpe sua venturos.

Ratione sic : qui in concupiscentia nascitur, originali peccato tenetur. Sed ex concupiscentia ex qua nascitur non videtur aliud vitium trahere nisi pronitatem concupiscendi. Videtur ergo quod pronitas concupiscendi in puero sit originale peccatum.

E contra sic obviatur : si originale peccatum sit peccatum, queritur utrum dicitur peccatum unde peccator? quia si in puero est peccatum unde peccator, ergo aut puer aut alius peccavit illo peccato. Sed illa singulari concupiscentia que est in puero non peccavit alius a puero. Ergo puer.

Item si concupiscentia est in puero ante baptismum originale peccatum, in eo est actu et reatu ; et si actu, ergo concupiscit.

Sic ergo videtur infirmari opinio illorum qui dicunt originale peccatum esse concupiscentiam.

Nec ad hanc opinionem videntur nos cogere predicte Augustini auctoritates. Concupiscentia enim ab Augustino dicitur vitium, non peccatum ; vitium autem frequenter dicitur infirmitas vel corruptio non peccatum ; in qua acceptione hic sumitur ab Augustino.

Nec ideo Adam dicitur posteros tabificasse tabe sue concupiscentie quod concupiscentia in parvulos sit originale peccatum procedens ex concupiscentia Ade ; sed quia concupiscentia Ade fuit occasio quare per concupiscentiam nascimur in peccatum. Nec ideo quia in concupiscentia nascimur, concupiscentia in nobis peccatum est, cum secundum opinionem eorum qui dicunt concupiscentiam in parvulo esse peccatum, multociens concupiscentia in qua parvulus gignitur non est peccatum, quia relevatur per coniugii sacramentum. Cum ergo actualis concupiscentia generantis peccatum non sit, multo minus originalis pronitas geniti.

Item si illa pronitas ante baptismum peccatum est, et in baptismo

a Augustin., *De peccatorum meritis et remissione*, II, c. 4 (*P. L.*, 44, 152). b Id. *ibid.* I, c. 3 (*P. L.*, 44, 111).

deletur quantum ad reatum, cum ad annos discretionis ventum est et ille peccat concupiscendo, videtur pronitas concupiscendi tunc esse peccatum, et ita redire originale peccatum.

Sunt alii qui dicunt originale peccatum in duobus consistere : in concupiscentia mali et ignorantia boni. Cui opinioni eadem fere obviant que et prime. A quibus querendum utrum ignorantia boni in parvulo sit peccatum ; similiter concupiscentia mali. Et si utraque est originale peccatum, utrum sit unum originale vel plura. Si plura, videtur puer teneri pluribus originalibus. Quod tamen videntur velle auctoritates ut illa : ecce in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea[a] ; et illud : in remissionem peccatorum[b]. Si vero sunt unum originale peccatum, cogentur concedere plura esse unum originale peccatum.

Fortasse dicent originale peccatum consistere in illis, non esse illa. Sed secundum hoc queritur quid sit illud peccatum quod in illis consistit.

Sunt alii qui dicunt originale peccatum esse depressionem et hebetudinem naturalium donorum. In homine enim firmiora fuerunt naturalia bona ante peccatum quam post. Illa ergo hebetudo et imbecillitas in puero secundum illos est pena et culpa ante baptismum, post baptismum tantum pena. Secundum quam opinionem exponunt illud Augustini : originale peccatum transit reatu et remanet actu.

Sed secundum hoc non est intelligibile quomodo puer pro originali puniatur eternaliter.

Sunt alii qui dicunt originale peccatum esse obnoxietatem pene eterne, id est reatum, qua tenentur omnes illi qui descendunt ab Adam lege concupiscentie ; ut sicut pro reatu predecessoris apud regem terre predecessor redigitur in servitutem et tota eius posteritas, sic decretum sit apud regem celi ut pro peccato primi parentis et primus parens et tota eius posteritas teneatur obnoxia pene eterne nisi sacramento sit relevata. Et sic reatus ille dicitur originale peccatum quasi reatus originaliter in posteros translatus.

Sed secundum hanc opinionem non intelligo predicte auctoritatis expositionem que dicit originale peccatum transire reatu et remanere actu.

Dicimus ergo quod duo sunt originale peccatum : infirmitas et reatus, id est eterne pene obnoxietas ; ita tamen quod utrumque dicitur originale peccatum, alia et alia tamen ratione.

Notandum ergo quod sicut Adam totus fuit in culpa, anima et corpore, voluntate et actione, ita inflictum fuit ei ut totus esset in pena, scilicet et in corpore et in anima. Inflicte ergo sunt ei et penalitates in corpore et penalitates in anima. Fuit etiam obnoxius pene eterne pro peccato. Ordinatum itaque fuit alto Dei consilio ut quicumque descenderent[1] ab

1 descenderet R.

---

a Ps. 50, 7. b Matt. 26, 28.

Adam lege concupiscentie, sicut nascerentur ex hominibus homines, ita ex infirmis infirmi, ex reis rei.

Infirmitas ergo tam corporis quam anime dicitur originale peccatum ; non peccatum unde peccator, sed peccatum id est vitium ; sicut sillogismus dicitur habere peccatum in materia vel in forma, id est vitium ; et originale, quia originaliter traductum.

Reatus etiam dicitur originale peccatum quia reatus peccati ; originale quia etiam ab origine contractum.

Ipsa etiam duo dicuntur unum originale peccatum quia ab uno peccato actuali tamquam ab una causa originaliter sunt traducta. Unde et auctoritas dicit quod pena que remanet dicitur esse de originali peccato, quia est pars originalis peccati.

Ex hiis liquet quare dicitur transire reatu et remanere actu. Transit enim quantum ad reatum qui deletur in baptismo ; remanet actu quantum ad infirmitatem que relinquitur post baptismum. Remanet autem ad exercitium, ad humiliandum, ad cognoscendum in quantam penam per peccatum Ade incidimus, ut simile caveamus.

174 Sed queritur unde originale peccatum contrahatur ab anima, cum anima non sit ex traduce.

Ad quod dicunt quidam quod ex corruptione corporis cui infunditur anima, contrahitur originalis peccati macula, ut sicut vinum quod in se incorruptum est, ex corrupto vase contrahit corruptionem, sicut etiam iste contrahit febrem ex esu anguille cum tamen febris non sit in anguilla, sed causa eius. Sic anima cum in sui natura munda sit, cum corrupto corpori infunditur originale peccatum contrahit, non quia in corpore sit peccatum originale, sed quia in corpore est causa, id est corruptio.

Sed non video quam maculam contrahat a corpore anima.

Dicimus ergo quod ideo anima tenetur originali peccato quia persona que in fetore libidinis concipitur, originali tenetur subiecta infirmitati et pene eterne obnoxietati ; et huic obnoxietati tenetur tam in corpore quam in anima. Et ideo anima que pars est persone Ade obnoxietate tenetur.

175 Ex hiis solet queri utrum anima creetur munda vel immunda ; et utrum post creationem sit talis qualis est creata.

Quod creatur immunda sic probatur : quando anima incipit esse, est. Set quando creatur incipit esse ; ergo quando creatur est. Set nunquam est nisi immunda ; ergo anima creatur inmunda.

Item animam incipere esse est animam creari ; et e converso. Anima incipit esse inmunda. Ergo creatur inmunda.

E contra sic : Deus nichil creat nisi mundum et bonum. Ergo animam non creat nisi mundam.

Ad quod dicimus quod mundum vel potest determinare verbum vel nomen subiectum. Si determinat nomen subiectum, verum est quod anima creatur inmunda. Si vero determinet verbum, ut sit sensus :

anima creatur inmunda id est inmunde, falsum[1] ; sicut cum dicitur : pronomen significat substantiam meram, si meram determinat verbum, verum est ; si nomen, falsum ; nulla enim substantia est mera, id est sine qualitate. Similiter anima post creationem est talis qualis fuit creata, si qualis determinet subiectum et non verbum.

176 Queritur cur Deus animam corpori infundat cum sciat ex coniunctione futuram ream ; cum anima nichil mereatur vel bonum vel malum in ipsa creatione, cur inmunda reputatur[2] et pene eterne obnoxia.

Set ut dictum est, alto Dei consilio ordinatum est ut quicumque descenderent ab Adam lege concupiscentie tenerentur obnoxii pene eterne nisi relevarentur[3] sacramento. Noluit enim mutare modum humane conditionis licet peccata hominum intervenirent, quem modum a principio constituit. Et quamvis illam animam dampnet sine meritis suis exigentibus, tamen iuste eam sua visione privat, cum teneatur reatu per legem concupiscentie ; sicut et servus iste si[4] invitus rueret in lutum, ita luto infectus sui domini presentia non esset dignus, sic anima quamvis invita originali peccato rea, presentari suo creatori est indigna. Nec in hoc creatorem accusare potest, cum tam anima quam corpus, quantum ad actoris creationem, sine vitio sit institutum, nec ab ipso Deo peccato sit vitiatum ; sed cum ab ipso homine natura sit vitiata nec primariam legem humane conditionis mutare Deus debuit nec ab hominum multiplicatione cessare, cautum fuit ut quicumque descenderet ab Adam lege concupiscentie, sicut ex homine nasceretur homo, infirmus ex infirmo, ita reus ex reo. Unde quia anima pars est persone, originali tenetur rea.

177 Post hec queritur utrum anime create sint equales in naturalibus bonis ut in ratione, intellectu et memoria.

Quod equales sint create potest per hoc probari quod ante baptismum si decedant, parem recipiunt penam, post baptismum parem coronam.

Item quod una anima subtilior est quam alia potius videtur esse ex maiori vel minori noxietate[5] corporis. Unde philosophus ait : quantum non noxia corpora tardant.

E contra sic : sicut in angelis alii aliis excellentiores creati sunt, ita probabile est inter animas alias aliis excellentiores esse creatas ; et licet naturalibus donis alie pre aliis polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes parem penam, post baptismum statim coronam sortiuntur, quia ingenii acumen vel tarditas in futuro premium vel penam non collocat.

Ad quod dicimus probabilius esse animas in equali statu creari, ex statu corporum naturalia bona magis et minus deprimi, ratione diversarum complexionum ; ita tamen omnes anime creantur ut secundum statum prime originis nisi hebetudine corporum tardarentur etiam liberalium

1 falsum] factum R 2 deputatur R 3 revelarentur R 4 si] se R 5 noxitate R.

artium haberent notitiam. Sed quod debent habere de natura, amittunt ex lutea corporis massa. Separate autem a corpore ad sue nature puritatem reverti non possunt nisi divina suppleat gratia, quod minus est in natura. Separate tamen ex sue perspicacitate nature multa percipiunt que ante in corporibus posite non noverunt. Secus autem fuit in angelis quam in animabus ; angeli enim ideo in diversis statibus creati fuerunt ut secundum excellentiores status vel inferiores distinguerentur angelici ordines. Set si homo non peccasset, nulli distinguerentur inter eos ordines ; et ita videtur quod ulle fuissent in eis secundum naturalia bona diversitates.

178 Quod peccatum Ade maius fuerit aliis sic videtur posse probari, auctoritate et ratione.

Ait enim Augustinus[a] in enchiridion : illud unum peccatum in loco et in amenitate felicitatis admissum, tam magnum est ut in primo homine originaliter, ut ita dixerim radicabiliter, totum genus humanum dampnaretur.

Item in libro de civitate Dei[b] : tanto maiori iniusticia violatum est illud mandatum, quanta faciliori poterat observantia custodiri ; nondum enim voluntati cupiditas resistebat, quod de pena transgressionis postea secutum est.

Ratione sic : ubi maior causa excusationis, ibi minus peccatum est. Set Adam nullam habuit causam excusationis, quia nec ignorantiam, nec impotentiam. Ceteri autem homines aliquam habent causam excusationis, vel ignorantiam vel impotentiam.

Ad quod dicendum quod peccatum multipliciter dicitur maius alio : aliquando dicitur maius id est dampnosius, quia maioris mali causa. Secundum hoc peccatum Ade maius fuit ceteris peccatis quia maiorem effectum intulit[1] quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt. Dicitur etiam peccatum maius origine sive prioritate ; secundum quod superbia dicitur maximum peccatum, quia est mater et origo omnium viciorum, et primum quia superbia natione celestis est. Secundum hoc peccatum Ade potest dici maius, quia prius et quia aliorum origo. Dicitur etiam peccatum maius genere ; unde homicidium dicitur maius genere quam luxuria ; relegatis enim ceteris circumstantiis maius est peccatum homicidii quam peccatum luxurie ; tamen quoddam peccatum luxurie maius est quodam peccato homicidii secundum varias circumstantias. Secundum hoc quedam peccata maiora sunt peccato Ade, ut peccata

1 intellit R.

---

a Augst., *Enchiridion*, c. 48 (*P. L.*, 40, 255). b Augst., *De civitate Dei*, XIV, 12 (*P. L.*, 41, 420).

in Spiritum Sanctum ; peccatum enim in Spiritum Sanctum in se consideratum maius esse intelligitur peccato Ade in se considerato.

Item peccatum dicitur maius continuatione, id est diuturnius. Dicitur etiam peccatum maius, id est communius ; unde dicitur quod nulla pena maior carentia visionis Dei, id est communior.

Item peccatum dicitur maius, id est infamius. Dicitur etiam peccatum maius contemptu ; et secundum hoc proprie peccatum dicitur maius alio quo quis meretur maiorem penam gehennalem. Et secundum hoc maius peccatum Iude quam peccatum Ade, quia magis contempsit Iudas quam Adam. Adam enim fortasse credidit venialem esse culpam, ut iam dictum est, et speravit de venia. Eva etiam non erat instructa tot exemplis malorum nec etiam per legem scriptam ; nec sic etiam noverat quod esset peccatum per scientiam vel per experientiam sicut Iudas, et ita quodam modo peccavit per ignorantiam. Iudas vero peccavit scienter, quia scienter prodidit Christum quem per miracula poterat scire esse Filium Dei ; nec per impotentiam peccavit quia peccatum eius ex adipe iniquitatis processit.

179 Preterea queritur utrum actuale peccatum Ade possit dici originale vel non.

Ad hoc dicendum quod originale potest intelligi passive, ut peccatum dicitur originale id est ab origine contractum ; unde peccata parvulorum dicuntur originalia. Actuale vero peccatum Ade posset dici originale active, quasi origo aliorum ; unde dicimus omnes in Adam peccasse in Adam, quia a peccato eius omnes originale peccatum contraximus.

180 Preterea queritur utrum peccatum originale debeat censeri mortale.

Quod debeat dici mortale sic probatur : peccatum originale facit aliquem obnoxium pene eterne ; ergo est mortale.

Item est veniale vel mortale. Set patet non esse veniale ; ergo est mortale.

E contra sic : dicimus originale peccatum esse duo : infirmitatem et reatum ; et secundum hoc non videtur quod originale peccatum possit dici mortale vel veniale, cum complectatur in se tam infirmitatem quam reatum, nisi dicamus ipsum esse mortale quia a mortali peccato habuit originem et causam ; vel ratione comitantie, quia non potest in aliquo esse originale peccatum quin sit obnoxius pene eterne. Mortale tamen vel veniale specialiter solet dici de actualibus peccatis.

181 Queritur utrum peccatum originale sit maius aliquo peccato actuali et mortali.

Quod sit maius quolibet actuali sic probatur : non potest deleri plenarie per baptismum quantum ad reatum et actum ; cetera delentur plenarie per baptismum. Ergo originale est maius quam actuale.

Item pro originali punitur in presenti et in corpore et in anima, et

punietur in futuro. Non ita semper pro actuali. Ergo originale est maius quam actuale.

E contra sic : pro actuali punietur quis non solum carentia visionis Dei set etiam acredine pene eterne. Pro originali tantum carentia visionis Dei. Ergo maius est actuale quam originale.

Item penes voluntatem est minoritas vel maioritas peccati. Actualia autem sunt penes voluntatem. Ergo minus est originale quam actuale.

Ad hoc dicendum quod inspecta vera ratione comparationis, nulla est comparatio inter originale et actuale ; quia si respicias ad illam partem originalis que est infirmitas, nulla est comparatio inter infirmitatem et actuale peccatum, cum alio modo infirmitas dicitur peccatum, alio modo actus peccandi ; ubi autem diversa est dicendi ratio, nulla est comparatio.

Si vero respicias ad illam partem que est reatus, nulla item[1] est comparatio cum reatus dicitur peccatum, nisi gratia actualis peccati ; verbi causa reatus homicidii non dicitur peccatum nisi quia est reatus peccati ; ubi autem alterum propter alterum utrobique tantum.

Unde cum reatus homicidii peccatum dicitur gratia ipsius homicidii non rationabiliter potest dici maius vel minus vel equale. Similiter cum sacerdos dicitur audiri gratia vocis, non dicitur magis vel minus audiri quam vox.

Et sciendum quod non proprie dicitur aliquis dampnari pro originali peccato, cum nec pro infirmitate dampnetur nec pro reatu nisi « pro » notet comitantiam vel causam sine qua non. Nec pro originali peccato est reus, set originalis est reus. Alio enim modo homo est reus et pro alio est reus ; quia pro actuali peccato est reus et reatu est reus ; unde iste quodammodo pro actuali peccato Ade est reus, quia actuale peccatum Ade fuit causa huius reatus. Set reatu quo tenetur est reus. Et quamvis admitteremus comparationem inter originale et actuale, non ideo sequeretur quod[2] originale esset maius quam actuale quia non deletur quantum ad actum. Set hoc non provenit ex gravitate peccati, quia sicut baptismo confertur deletio actualis peccati et quantum ad culpam et quantum ad penam, ita et per baptismum in presenti deletur originale peccatum quantum ad actum, id est quantum ad penam, nisi consequenter obviet baptizati malitia. Unde auctoritas dicit quod baptismus in solis electis efficit quod significat quia soli electi id est soli predestinati consequuntur duplicem baptismi effectum : deletionem culpe in presenti, deletionem pene in futuro.

Nec ideo etiam maius censendum quia pro originali punitur et temporaliter et eternaliter ; quia et pro furto punitur quis temporaliter et eternaliter. Tamen minus est fortasse aliquo peccato quo iste punitur tantum eternaliter.

182 Queritur utrum originale peccatum debeat dici voluntarium cum

1 item] inter R 2 quod] quam R.

Augustinus dicat quod omne peccatum est voluntarium ; quod si non est[1] voluntarium non est peccatum.

Ad hoc dicimus quod peccatum dicitur voluntarium aut ab origine voluntatis aut a voluntate originis. A voluntate originis, id est ab originali voluntate et naturali, procedit omne peccatum actuale, voluntate comitante vel precedente ; verbi causa peccatum fornicationis est voluntarium a voluntate comite. Cum vero alicui in sompnis videtur quod aliquam cognoscat de qua vigilans cogitavit, quia somnium illud provenit ex reliquiis cogitationum, peccatum illud est voluntarium a voluntate precedente non comitante.

Peccatum vero originale dicitur voluntarium ab origine voluntatis quia originem habuit a voluntate primi parentis. Unde Augustinus[a] in libro primo retractationum ait : illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, nec absurde vocatur voluntarium quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium.

183 Queritur utrum originale peccatum possit dici necessarium.

Quod non debeat dici necessarium sic probatur : ubi est necessarium non est arbitrii libertas. Sed omne peccatum penes arbitrii libertatem. Ergo vel originale peccatum non est peccatum vel non est necessarium.

Item originale peccatum est voluntarium ; ergo non est necessarium, quia voluntas cogi non potest.

Item si originale peccatum ex necessitate est, vitari non potest. Set quod vitari non potest imputari non debet. Ergo originale peccatum imputari non debet ; ergo non est peccatum.

E contra sic : impossibile est aliquem posse vitare originale peccatum ; ergo est necessarium.

Item sicut homo nascitur infirmus, ita nascitur reus. Set necessarium est subiacere infirmitati. Ergo et peccato originali.

Ad hoc dicimus quod peccatum originale potest dici necessarium id est inevitabile, quia nullus potest illud evitare ; et contra istam necessitatem non est libertas arbitrii, quia penes liberum arbitrium non est huiusmodi peccatum, nisi ratione liberi arbitrii Ade ex quo occasionaliter processit tam reatus quam infirmitas. Nec cum dicitur quod penes libertatem arbitrii consistit peccatum, intelligendum est de reatu peccati set potius de ipso peccato actuali. Et quamvis huiusmodi peccatum sit voluntarium, non minus tamen est necessarium quia ut dicimus non est necessarium voluntate originis set ab origine voluntatis. Quamvis enim originem habuerit a voluntate Ade, tamen vitari non potest.

1 est] peccatum *add.* R. *et expunct.*

---

a Augst., *Retractationum*, l. I, c. 15 (*P. L.*, 32, 610).

184 Predictis additur questio utrum puer qui decedit cum solo originali, materiali pena puniatur.

Quod puniatur pena materiali insinuat auctoritas que dicit : nulla maior pena quam carere visione Dei. Et si maior est, videtur puniri maxima pena cum carent visione Dei ; et ita videtur puniri materiali pena.

Item ait Augustinus[a] : indubitanter tene quod qui cum originali decedunt nullo criminali addito, eterno igne punientur.

Item dicit auctoritas[b] super illum locum apocalipsis[c] ; plangent super eum omnes tribus terre, quod magis dolebunt de visione Dei quam de pena materiali. Videtur ergo quod maior pena sit carere visione Dei quam materiali pena puniri.

Ratione sic : ponatur aliquem cum primo ventum est ad annos discretionis decedere cum originali et veniali tantum ; de hoc queritur utrum puniatur materiali pena et eterna ; quia si materiali et eterna punitur, illa vel veniali vel originali debetur. Set non veniali ; ergo originali. Ergo pro originali punitur pena eterna et materiali.

E contra sic : mitissima est pena eorum qui nullum peccatum originali addiderunt.

Item ait Augustinus[d] : melius est eum sic esse quam non esse.

Ratione sic : pena materiali et eterna non punietur quis nisi pro meritis suis, quia filius non portabit iniquitatem patris, nec pater iniquitatem filii.

Ad hoc dicimus quod illi qui decedunt cum solo originali non sentiunt aliquam penam exteriorem, caliginis vel frigoris vel alterius importunitatis, set interius vexabitur amaritudine cordis de hoc quod carebit visione Dei ; et fortasse non solum carebit luce spirituali set etiam luce materiali. Unde sic exponendum est quod dicitur : nulla maior pena, id est communior ; vel maior, id est dampnosior.

Unde et illud sic exponendum : magis dolebunt de carentia visionis Dei, id est magis dampnosum iudicabunt ; vel magis dolebunt de carentia visionis Dei quam de hoc quod punientur materiali pena, set non magis dolebunt carentia Dei quam pena materiali,

Augustinus[e] autem ignem eternum vocat penam eternam, id est Dei carentiam que eis erit eterna. Solet enim in sacra scriptura gravis pena nomine ignis censeri ; unde legitur quod rex Babilonis frixit in igne illos qui accusaverunt Susannam, id est graviter punivit.

Nec concedimus quod aliquis possit decedere cum originali et veniali tantum ; quia cum ventum est ad annos discretionis vel suscipit baptis-

a Cf. Ps.-August., *De fide ad Petrum*, c. 3, n. 36 (*P. L.*, 40, 765). b *Glossa ordin. in h. l.* (*P. L.*, 114, 712). c Apoc. 1, 7. d August., *De libero arbitrio*, III, c. 5 et 33 (*P. L.*, 32, 1276 et 1303). e August., *Enchiridion*, c. 93, n. 23 (*P. L.*, 40, 276).

mum vel non ; si non suscipit nec vult suscipere contempnit, et ita non solo originali tenetur.

185 Et quia de statu puerorum qui cum[1] originali decedunt facta est mentio, de eo diffusius agendum est.

Credendum est eos esse in tenebris exterioribus et in interioribus, ut nec materiali nec mentali luce fruantur ; quia si illi qui decesserunt in fide venturi ante adventum Jhesu Christi in tenebris erant, quantum ad materialem lucem dico, non quantum ad spiritualem, non enim omnino carebant spirituali luce quos non cruciabat vermis conscientie, multo magis in tenebris sunt qui cum originali decedunt. Illi enim qui erant in sinu Habrahe beata spe erant consolati, cum non essent alicuius peccati conscii.

Set quomodo cruciat parvulos conscientia cum sciant in se non fuisse mala merita? Set ut large sumitur hec circumlocutio prava conscientia, ipsi pravam conscientiam habent, id est pravi conscientiam, id est peccati non acti set contracti ; que conscientia eos cruciat quia sciunt se pro tali peccato eternaliter dampnandos.

Quomodo ergo intelligendum est quod dictum est ab Augustino[a] melius est eis sic esse quam non esse, cum nec bonum esset eis non esse nec bonum sit eis sic esse? Immo bonum est eis sic esse, id est in talibus naturalibus esse. Est ergo sensus : melius est eis sic esse quam non esse, id est bonum est eis sic esse, et non esset bonum non esse.

Sed quomodo bonum est eis sic esse, cum malum sit eis in tenebris esse? Set et hoc negative intelligendum est, ut sit sensus : bonum est eis sic esse, id est minus malum est eis sic esse quam peius esse. Unde sic potest exponi : melius est eis sic esse quam non esse, id est in peiori statu esse. Vel hoc dicto « sic » non notat nisi statum naturalium. Et secundum hoc sensus est : bonum est eis sic esse et non esset bonum non esse, sicut et illud intelligitur : bonum esset ei si natus non fuisset homo ille[b], id est malum fuit homini illi esse natum, et non fuisset malum si non fuisset natus, id est si non fuisset.

In hoc etiam bonum est eis esse quod naturali dilectione moventur in Deum nec vellent Deum non esse, nec se vellent desinere esse, set se vellent melius esse. Set de hoc gravissime dolent quod sciunt se eternaliter privandos visione Dei.

Nec sunt de illis qui iudicabuntur, quia iam quodammodo iudicati sunt, quia eorum dampnatio ecclesie patet cum in illos promulgata sit illa sententia : nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu[c], etc. Ipse ergo non audient vocem illam : ite maledicti in ignem eternum[d].

1 cum *bis* R.

---

a Augustin., *De libero arbitrio*, III, c. 6, n. 18, et c. 7 (*P. L.*, 32, 1281). b Matth. 26, 24. c Jo. 3, 3. d Matt. 25, 41.

186 Set queritur utrum dicendi sint membra diaboli vel non.

Quod sint membra diaboli sic probatur : cum baptizatur puer dicitur ad diabolum : exi inmunde spiritus de hoc famulo Dei ; videtur ergo quod prius esset diaboli quam modo est Dei ; et ita tales sunt membra diaboli.

Item talis aut est membrum Christi aut est membrum diaboli. Set non est membrum Christi ; ergo diaboli.

E contra sic : nunquam consensit operibus diaboli ; ergo non est membrum diaboli cum per imitationem aliqui fiant membra eius.

Item si membra diaboli sunt, vivunt de spiritu eius, id est pravam habent voluntatem.

Ad hec dicendum quod dupliciter dicitur[1] aliquis esse membrum diaboli : vel origine quia originaliter contraxit peccatum unde fit membrum diaboli ; vel prava voluntate imitatur diabolum per quam fit eius membrum. A simili dicendum quod dupliciter dicitur quis esse membrum Christi, vel ipsius imitatione ut adultus, vel sacramenti participatione, ut parvulus. Quia ergo parvulus nec Christum imitatur nec sacramento regeneratur cum peccato originali teneatur, membrum diaboli dicitur. Nec tamen consentit operibus eius sicut nec parvulus baptismo regeneratus consentit operibus Christi, nec tamen minus est membrum eius ratione sacramenti. Unde quia ita de ecclesia non est vel fide sacramenti vel sacramento fidei, ecclesia non orat pro eo post ipsius decessum ; et si quis pro tali oraret ex quadam naturali pietate, indiscreta esset oratio cum illius sit certa dampnatio.

Set cum ecclesie oratio etiam prosit dampnatis qui gravius puniuntur quam isti, scilicet mediocriter malis, non ad pene deletionem sed ad qualemcumque alleviationem ut tollerabilior sit ipsis ipsa danmatio, cur non potest prodesse oratio illis qui originali nullum actuale addiderunt?

Ad quod dicimus quod ideo ecclesia et orat et tenetur orare pro mediocriter malis quia in fide ecclesie decesserunt, quamvis informi, et membra ecclesie fuerunt participatione sacramentorum ; nec ecclesie certa est eorum dampnatio. Set isti nec in fide decesserunt, nec participatione sacramenti de ecclesia fuerunt ; et eorum certa est dampnatio. Nec debet fundi pro eis oratio ; ad quid enim funderetur ad allevationem pene, cum nulla pena exteriori crucientur, nec per orationem possint pervenire ad fruitionem Dei cum per orationem non possit deleri reatus quo carent visione Dei, quia post hanc vitam non est locus venie.

Set qua ratione videtur otiosum pro eis orare cum eorum sit certa dampnatio, videtur otiosum pro pueris qui decedunt post baptismum orare, cum eorum sit certa salvatio. Set quamvis non valeant[2] pueris ad augmentum glorie, tamen generales orationes ecclesie aliis valent ad pene remissionem, et ipsi oranti ecclesie prosunt ; et cum salutem eorum

1 dicitur] quod *add.* R 2 valeat R.

virtutes exteriores non testificentur ut inter valde bonos set inter mediocriter bonos reputantur ; et ideo pro eis orationes funduntur.

Si de hiis queritur in quo statu resurgent, non credimus eos resurrecturos in ea glorificatione in qua resurgent sancti, nec in illa corruptione in qua resurgent mali, set in quodam statu mediocri, qui[1] erit citra sanctorum glorificationem et supra malorum corruptionem.

Et hec de statu originalis peccati dicta sufficiant.

[Tract. V]

187 Quia in premissis de originali peccato facta est mentio, et de eo prout potuimus disseruimus, de peccato agendum est diffusius, hoc ordine : primo considerando quid sit peccatum ; secundo que causa peccati ; tertio utrum omne peccatum in quantum est bonum sit et a Deo ; quarto que differentia inter peccatum et delictum ; quinto utrum omne peccatum ex mala voluntate procedat ; sexto que differentia inter veniale et criminale, et unde veniale veniale et criminale criminale esse dicitur.

Peccatum est actus debito fine privatus.

Ideo dicimus actus quia peccatum vel est actus interior id est motus mentis vel actus exterior ut actus homicidii, actus fornicationis ; et secundum hoc dicitur actuale peccatum contra originale.

Restringitur tamen aliquando peccatum actuale ut actus exteriores, homicidium et fornicatio dicuntur actualia peccata contra spiritualia, id est contra motus mentis, ut invidia, superbia.

Actus ergo interiores vel exteriores fine debito privati dicuntur peccata. Debitus autem finis omnis actionis est Deus ; cum enim Deus sit alpha et omega, id est principium et finis rerum, omnis actio ad eum dirigi debet tamquam ad certum finem. Cum ergo contrarius finis constituitur, debito fine privatur et ita deformatur, et fit mala, et ita peccatum ; verbi causa iste dat elemosinam causa inanis glorie ; huic actioni constituitur finis indebitus, scilicet inanis gloria ; hec actio privatur debito fine, quia non fit propter Deum, et ita mala est et sic peccatum.

Quod autem actus exterior vel interior sit peccatum ostendit Augustinus ad Faustum[a] sic dicens ; peccatum est omne dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Ecce per hanc descriptionem ostenditur peccatum esse voluntatem malam, sive locutionem et operationem pravam, id est actus malos tam exteriores quam interiores, qui ex eo

1 que R.

a AUGUST., *Contra Faustum manichaeum*, l. XXII, c. 27 (*P. L.*, 42, 418).

quod inordinate fiunt et contra legem Dei, debito fine carent et peccata sunt.

Set nota quod hoc nomen peccatum aliquando facit in substantiam, aliquando in qualitatem, sicut hoc nomen album aliquando supponit accidens ut cum dicitur album est accidens, aliquando rem albam ut album est animal ; sic hoc nomen peccatum cum pro qualitate significat privationem debiti finis, scilicet boni corruptionem, id est malitiam. Pro substantia vero actum ipsum debito fine privatum. Aliquando significat privationem debiti finis, scilicet ipsam malitiam que non est aliquid in natura rerum, de qua dicitur : et sine ipso factum est nichil, id est peccatum, scilicet malitia que nichil est in rerum natura, set potius boni id est debiti finis privatio qua peccatum dicitur esse peccatum non alicuius rei positione set debiti finis privatione. Non enim malus actus dicitur peccatum per alicuius proprietatis informationem set potius per deformationem.

De hac malitia dicit Dionisius[a] in gerarchia : maliciam subsistentiam non habet.

Item Augustinus ait super genesim : malum id est malicia non est natura set amissio boni sic vocata est.

Item in libro lxxxiiij questionum[b] ait : totum nomen mali de specie privationis repertum est.

Item in dogmatibus ecclesiasticis[c] dicit : malitiam non esse a Deo creatam.

Similiter hoc nomen peccatum aliquando facit in substantiam et supponit actionem malam ; secundum quod peccatum dicitur factum vel concupitum vel dictum ; unde et idem Augustinus in libro de duabus animabus[d] ait : epccatum est voluntas consequendi vel retinendi quod iusticia vetat.

Ex hiis liquet quid sit peccatum et que sit peccati causa, scilicet privatio debiti finis. Ipsum tamen peccatum, id est ipse actus potest dici nichil quia per ipsum recedit homo a vero esse ; et ipsum substantiam non habet in eo quod est peccatum, quia in eo quod est peccatum non subsistit. Secundum hoc peccatum potest dici corruptio vel privatio boni quia per peccatum corrumpitur bonum naturale.

188 Restat inquirere utrum actus mali in eo quod sunt, bona sint et a Deo sint.

Quod omnia a Deo sint, tam substantie quam proprietates videtur posse muniri tam auctoritatibus quam rationibus.

Ait enim Augustinus[e] super illum locum Johannis : omnia per ipsum

a cf. Dionysius, *De divinis nominibus* (*P. L.*, 122, 1148). b August., *De Quaestionibus LXXXIIII*, q. 6 (*P. L.*, 40, 13). c Ps.-August., *De ecclesiasticis dogmatibus* c. 27 (*P. L.*, 42, 1218). d August., *De duabus animabus*, c. 11 (*P. L.*, 42, 105). e August., *In Joann. tract.* 1, n. 13 (*P. L.*, 35, 1386).

facta sunt : omnis substantia, omnis compago, omnis concordia. A simili omnis actio.

Item ait Augustinus[a] in libro lxxiiij questionum : si non providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est que ad opus providentie non pertinet. Omne igitur quod est in quantum est bonum est.

Item in I° libro de doctrina christiana[b] ait : ille autem summus aut primus est qui omnino inmutabilis est, et cetera que sunt nisi ab illo esse non possunt et in tantum bona sunt in quantum acceperunt ut sint.

Item ait super illum locum Apostoli : traditi sunt in reprobum sensum : Deus facit ut homines faciant ea que non conveniunt, set homines faciunt ut ea non conveniant que ipsi faciunt.

Item dicit auctoritas super illum locum cantici : osculetur me : omnis motus a Deo est ; set quod inordinatus est ab homine est.

Item in libro de summo bono ad Johannem ait Boetius[c] quod omnia in quantum sunt bona sunt.

Item in libro consolationum[d] ait quod omnia in quantum sunt tendunt ad summum esse ; et sic vel mala actio non est vel in quantum est tendit ad summum esse ; et ita vel actio mala non est vel in quantum est a Deo est.

Rationibus sic : mala ab aliquo sunt. Ergo ab homine vel a diabolo vel a Deo. Set non a Deo ; ergo ab homine vel a diabolo. Set si homo vel diabolus est actor huiusmodi actionum, principium est aliquarum rerum, et sic creator : et sic duo erunt principia rerum vel duo creatores, quod sapit heresim Manichei.

Item si aliqua sunt a diabolo et non alterius auctoritate quam eius auctoritate, ergo ipse est actor rerum, non solum actione set etiam auctoritate, et ita est deus.

Item iste vadit ad ecclesiam ut oret Deum, ille ut videat mulierem ; eque naturalibus causis movetur iste sicut ille. Ergo eque naturalis est motus istius sicut illius, et ita eque a natura ; et ita vel uterque est a Deo vel neuter.

Item malitia non est nisi in re bona, quia si omnino res bonitate privatur, mala esse non potest. Ergo vel actio mala non est vel natura est bonum. Ait enim Augustinus[e] in enchiridion : omnis natura bonum est, nec res aliqua esset si res ipsa que mala est natura non esset. Non igitur potest esse malum nisi esset aliquod bonum.

Item univoce dicitur esse de mala actione et de bona. Set omne esse bonum est. Ergo mala actio in quantum est a Deo est.

a Augustin., *De Quaestionibus LXXXIIII*, q. 24 (*P. L.*, 40, 17). b Augustin., *De doctrina christiana*, l. I, c. 32 (*P. L.*, 34, 32). c Boetius, *De hebdomadibus*, ad Joannem diaconum, cap. unic, (*P. L.*, 64, 1313). d Boetius, *De consol. philosophiae*, l. III. pr. 12 (*P. L.*, 63, 779; 774). e Augustin., *Enchiridion*, c. 13 (*P. L.*, 40, 257).

E contra sic : illius solius rei Deus est ultor cuius non est factor. Set male actionis est ultor. Ergo eius non est actor.

Item cum fornicatio vel adulterium species sit actionis, et omnis actio a Deo, ergo fornicatio vel adulterium est a Deo.

Item mala actio est a Deo ; ergo malum est a Deo ; et ita peccatum ; et ita Deus facit peccatum. Ergo peccat.

Item malum est bona res. Ergo est bonum, et ita malum est bonum.

Set si hoc concedimus videmus in illam propheticam sententiam incidere : ve qui dicunt bonum malum et malum bonum[a]. Secundum hoc peccatum est bonum et ita peccare est bonum, set si peccatum est bonum ergo non est malum.

Item cum auctoritas dicat quod quedam sunt que non possunt fieri bono fine, quomodo illa sunt bona que nec finem bonum habere possunt?

Item si omne peccatum actus est, quomodo peccatum est non credere in Deum, non ire ad ecclesiam?

Propter has obiectiones sunt qui dicunt malos actus non esse a Deo set potius ab homine vel diabolo, earumque rerum malam esse essentiam, nec eas actiones esse a depravatione nature, diabolumque vel hominem illam conferre essentiam. Quibus auctoritates et rationes que primo proposite sunt ad probandum omnes actus esse a Deo obviant.

Alii vero asserunt nullos actus esse peccata ; actus tamen malos esse, sicut homo qui mala actione peccat malus est, non tamen peccatum est. Isti distinguunt inter malos actus et peccata, peccata dicentes esse maculas anime de quibus dicit Augustinus : si quis videret vulnera anime, magis doleret de eis quam de vulneribus corporis.

Isti videntur nubes et inania captare, et scrutando scrutinia deficere, cum predicte auctoritates dicant peccatum esse vel factum vel dictum vel concupitum.

Item queri potest quid sit illud peccatum, proprietas an subiectum? Set cum manifestum sit subiectum non esse, liquet quod sit proprietas subiecti. Set si proprietas subiecti est manens in subiecto post malum actum, cum de actu nichil remaneat nisi reatus, videtur esse reatus ; et ita non erit differentia inter peccatum et reatum peccati.

Item cum illa macula remaneat post ipsum actum, non videtur esse actuale peccatum cum actuale peccatum transeat actu et remaneat reatu.

Item peccare est agere. Videtur ergo quod aliquis actus sit peccatum.

Item quid aliud est fornicatio quam peccatum ; quid aliud est fornicatio quam quidam actus malus? Quis distinguere potest inter fornicationem et peccatum?

Amplius, aliquod opus malum est ex mala voluntate procedens. Quid ergo aliud ibi peccatum, aliud opus malum?

Item sicut opera bona merita sunt vite, ita opera mala sunt merita

a Is. 5, 20.

pene. Set que sunt merita pene nisi peccata? Ita opera mala sunt peccata.

Ad hoc dicendum videtur quod omnes actus in quantum sunt, bona sunt ; quidam tamen mali sunt quia deformantur et debito fine privantur. Sic ergo exponendum est quod Deus illius solius rei ultor dicitur esse cuius non est actor, id est secundum quod non est actor rei secundum hoc est ultor eius ; ut istius actus secundum quod est peccatum non est actor, et secundum hoc est ultor. Non enim ultor est secundum quod est actus, set secundum quod est peccatum vel malus id est secundum quod debito fine privatus.

Nec sequitur quod si omnis actio a Deo, quod ideo fornicatio sit a Deo. Quamvis enim id quod est fornicatio sit species actionis, non tamen in eo quod est fornicatio ; esse enim fornicationem non est forma actionis set potius deformatio. Ingerit ergo se fallacia commutatione predicati vel fallacia accidentis : omnis statua est facta ab homine ; ergo vel istud es non est statua vel est factum ab homine. Secundum hoc non concedimus quod fornicatio sit a Deo vel mala actio sit a Deo. In hiis enim duo proponuntur, non unum ; ex quibus tamen non fit unum quia, ut dicit Aristoteles, ex substantia et accidente non fit unum. Quod enim actio est actio, pertinet ad substantiam ; quod mala, ad accidens.

Non est ergo una danda responsio set potius due, ut dicam quod est actio, hoc est a Deo ; quod mala, a diabolo. Similiter quod peccatum, a diabolo vel ab homine ; quod vero actus a Deo, et sic preposita negatione : non peccatum est a Deo ; set non concedimus peccatum non est a Deo ne videamur negare essentiam peccati esse a Deo. Homo[1] ergo peccatum facit esse peccatum ; Deus vero facit ut actus ille qui est peccatum, sit.

Contra sic : peccatum est ; ergo fit ab aliquo ; ergo vel ab homine vel a Deo vel ab alio. Non sequitur. Quia ut iam dictum est, duo proponuntur ut unum. Sic ergo non est concedendum, istam ymaginem non esse ab aliquo in qua alius lineamenta protraxit, alius protracta coloribus implevit. Ita Deus facit ut iste actus esset, homo vero ut peccatum esset.

Set videtur quod peccatum sit opus duorum, Dei et hominis, sicut ymago est opus duorum. Set quia longe dissimiliter operatur Deus in hac actione et homo, Deus per formationem, homo per deformationem, ideo non est concedendum peccatum esse opus Dei et hominis, set opus hominis secundum peccatum, opus Dei secundum quod actus. Velud si quis scripsisset hanc propositionem : non Petrus est homo, et alius superveniens deleret « non », non esset concedendum hanc affirmativam esse scriptam ab illo qui scripsit negativam, nec ab illo qui delevit particulam negativam, nec a duobus cum alter scriptum informaverit, alter deformaverit.

Sunt tamen qui concedunt peccatum esse a Deo, non tamen Deum peccare vel fornicari vel adulterari concedunt ; sicut conceditur quod

1 homo] hoc R.

cursus vel ambulatio istius est a Deo id est Dei auctoritate, non tamen Deus currit vel ambulat.

Set secundum hoc oportet illos multa incurrere inconvenientia ; coguntur enim concedere Deum velle adulterium, fornicationem et ita approbare quod mala fiant.

Videntur tamen auctoritates insinuare quod mala fiant a Deo. Ait enim auctoritas[a] non est malum in civitate quod non faciat Deus ? Set malum sumitur ibi in designatione pene ; vel facere sumitur pro permittere.

Si que ergo auctoritas videtur velle quod a Deo fiant mala ; unde Augustinus[b] ait : Deus qui summe bonum est mala esse non permitteret nisi ex malis bona eliceret.

Ad hoc autem quod queritur utrum mala actio sit bonum, respondemus quod ipsa bonum est et tamen eadem est malum ; set alia et alia ratione : natura enim bonum est ; depravatione vero malum. Et sic bonum malum et malum bonum ; non tamen incurrimus illam propheticam sententiam ; non enim dicimus malum istud quod est malum esse bonum, vel e converso.

Sunt tamen qui dicunt malam actionem esse bonam rem set malam actionem ; et ita eas non dicunt esse mala set malas. Set cum peccata sint, oportet eas mala esse.

Sunt tamen qui dicunt eas natura esse bona, non tamen simpliciter esse bona ; sicut concedunt eas in quantum sunt esse bona, non tamen simpliciter esse bona. Set cum non sit a Deo nisi bonum, vel istud non est a Deo vel istud est bonum.

Concedimus ergo quod hec actio est malum, quod hec actio est bonum, non tamen quod bonum sit malum, ne videatur insinuari quod in eo quod sit bonum sit malum.

Ad sequentem obiectionem dicimus quod hiis locutionibus : non credere, non ire ad ecclesiam, cum dicuntur esse peccata, non solum aliqua removeri set potius aliqua poni. Non credere enim in Christum incredulitatem notat, et nomen incredulitatis malum actum mentis significat. Ita etiam cum dicitur : non ire ad ecclesiam malum est, non euntis contemptus significatur, id est voluntas mala vel propositum. Hoc est enim declinare a bono ; et ideo malum est ; sicut e converso declinare a malo bonum est. Sicut igitur declinatio a malo aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum, non enim potest esse bonum quod omnino nichil est, ita declinatio a bono quod est [malum] significat voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa minor predicti descriptionis quam supra posuit Augustinus : peccatum est dictum, etc.

Quod autem dicit Augustinus quod quedam sunt que bono fine fieri

a Amos 3, 6. b Augustin., *Enchiridion*, c. 96 (*P. L.*, 40, 276).

non possunt, de actionibus deformatis intelligere vult, que prout sunt deformate bono fine fieri non possunt, ut adulterium, fornicatio et huiusmodi. Ipsi tamen actus in quantum sunt, a Deo sunt.

Alio etiam modo probatur quod male actiones a Deo sunt : actio que est mala est a Deo ; ergo actio mala est a Deo. Propositionem concedimus, conclusionem negamus. In propositione enim fit suppositio tantum pro actione, in conclusione vero fit sermo de actione prout est mala. Instantia : homo qui est barbatus est genitus a matre sua ; ergo homo barbatus est genitus a matre sua.

Similiter concedimus quod peccatum et est et est a Deo ; non tamen peccatum est a Deo. Similiter id quod est peccatum est a Deo non tamen peccatum.

189 Set queritur cur diabolus dicitur esse a Deo cum peccatum[1] nec dicitur esse a Deo, cum utrobique supponitur res nota deformationis.

Ad hoc dicimus quia peccatum originaliter peccatum est id est ab origine et quasi naturale est ei esse peccatum, ideo non dicimus peccatum esse a Deo ; set diabolo accidentale est esse diabolum ; nec ab inicio fuit diabolus, immo originaliter fuit a Deo creatus. Et ideo potius diabolus dicendus est esse quam peccatum.

190 Unde queritur utrum diabolus sit bonum vel non.

Sunt enim qui negant diabolum esse simpliciter [bonum] ; concedunt tamen quod diabolus bonum sit.

Similiter quod sit simpliciter bonum sic probatur : naturalis bonitas que fuit in diabolo a creatione non desiit esse in ipso. Quia non fuit spoliatus naturalibus set vulneratus in naturalibus, ea in ipso habent aliquem effectum. Set non alium quam ipsum facere bonum ; ergo diabolus naturali bonitate est bonum ; et ita est bonum ; vel nulla dicuntur simpliciter bona cum naturali bonitate sint bona.

Item auctoritas dicit quod vidit Deus omnia que fecerat et erant valde bona[a]. Super quem locum dicitur quod singula erant per se bona, in universitate autem valde bona ; et ita diabolus est bonum.

Item ut dicit Augustinus, malicia non est nisi in bona natura ; ergo vel malicia non est in diabolo vel diabolus est bona natura, et ita bonum.

Item omnia in quantum sunt, bona sunt. Ergo aliquid esse est ipsum bonum esse. Ergo vel diabolus vere non est vel vere bonum est.

Item aliqua ratione dicitur quod diabolus naturaliter est bonum, non tamen simpliciter bonum ; nec debere concedi quod diabolus naturaliter habet in se bona, set non habet in se naturalia bona.

1 peccat R.

a Gen. 1, 31.

E contra sic : diabolus est bonum ; ergo est bona res ; et sic est bonus specie.

Item diabolus est res depravata malicia et sic est mala res, et sic malum.

Item diabolus est subiectum malicie ; ergo est malus.

Ad hoc dicimus quod diabolus bonum est quia a Deo creatum ; non tamen bona res, immo pessima res. Nec sequitur quod si est bonum quod sit bona res ; quia secundum quod soliti sumus dicere, res pessima dicitur ; et sic est res mala et non malum ; non res bona et tamen bonum ; et tamen bona natura ne, si dicamus eum esse malam naturam, videamur assentire Manicheo qui dixit quamdam naturam originaliter malam.

Et sic diabolus est spiritus malus, mala res, malus angelus. Nec sequitur ; est bonum, ergo bona res ; sicut non sequitur : est falsum, ergo falsa res. Multociens enim adiectiva ita substantivantur ut in nomen generale et suum fe[mininum] resolvi non possit, ut hoc nomen enuntiabile, hoc nomen falsum ; similiter et hoc nomen bonum, cum dicitur diabolus est bonum, ut sit sensus diabolus est bonus id est « begni » et non « bona chose ».

Similiter non sequitur : est res depravata malicia, ergo est malum. Hoc nomen enim ita simpliciter positum sumitur in designatione peccati.

Similiter non sequitur : est subiectum malicie, ergo est malum.

Dicendum ergo quod diabolus est bonum, set non est bonus ; est malus set non est malum.

191 Superest ostendere que sit differentia inter peccatum et delictum.

Delictum aliquando dicitur peccatum quod fit ignoranter ; peccatum vero illud quod fit scienter ; unde in levitico habemus de hostia pro delicto et hostia pro peccato.

Aliquando delictum dicitur quod fit ex carnis fragilitate ; peccatum quod fit ex industria anime.

Proprie tamen delictum consideratur in omittendo quod non oportet omitti, peccatum vero in committendo quod non oportet committi. Unde peccatum dicitur adulterari, fornicari ; delictum non credere in Deum, non ire ad ecclesiam.

Aliquando tamen ita large peccatum ut delicta dicuntur peccata.

192 Set queritur in omissione debiti quid ibi sit peccatum, vel quid meritum pene ; utrum non ire ad ecclesiam sit meritum pene vel aliud.

Non ire ad ecclesiam non videtur esse meritum pene quia non videtur esse peccatum, cum non sit dictum vel factum vel concupitum.

Item[a] cum omne peccatum adeo sit voluntarium quod si non est voluntarium non est peccatum, quomodo hoc est peccatum cum non procedat ex voluntate. Aliquis enim impeditus non ge. aliquo nec movetur ad hoc ut velit ire ad ecclesiam nec ad hoc ut non velit.

Item sicut quis non meretur coronam non faciendo malum set faciendo bonum ; unde auctoritas dicit : recede a malo et fac bonum[b] ; et alibi non

a Augustin., *De vera religione*, c. 14, n. 27 (*P. L.*, 34, 133). b Ps. 33, 15.

facere malum vitat penam set non consequitur gloriam. Sic videtur quod non ire ad ecclesiam non meretur penam sed perdit gloriam.

Item ait Augustinus quod alia peccata ab originali transeunt actu et remanent reatu. Quomodo non ire ad ecclesiam est peccatum cum nullus sit ibi actus?

Item si non ire ad ecclesiam est peccatum, queritur quid illud sit ; actio an passio?

Ad hoc dicendum quod non ire ad ecclesiam non est proprie aliquod peccatum vel aliquod malum, set ipse contemptus non eundi vel omittendi peccatum est. Et ideo ratione comitantie non ire ad ecclesiam dicitur esse malum, quia circa ipsum vertitur contemptus qui est malus. Potius ergo ratione remotionis dicitur esse quam ratione positionis, ut non ire ad ecclesiam dicitur esse malum quia eius oppositum non est malum ; sicut quod dicitur quod Petrum non esse hominem est verum, non [quod] veritas vertatur circa divisionem set quod non vertitur circa compositionem, id est quia Petrum esse hominem non est verum. Contemptus ergo in peccato est sive negligentia quo sive qua iste omittit quod non oportet omittere.

Set quomodo iste vel contempnens aut negligens est qui fortasse ad hoc omittendo non movetur nec voluntas circa illud vertatur ; immo, in mente quidam torpor est sive quedam negligentia qua retrahitur ne vel velit quod oportet fieri vel non faciat quod oportet fieri? Set refert utrum scienter hoc omittat vel non. Si scienter hoc omittat, ibi voluntas est et ita maior contemptus ; vel quodam torpore retrahitur ut non velit nec faciat ; et ita non est ibi noluntas sed non est ibi voluntas ; et ita minor contemptus ; et sic minus peccatum. Unde et illa omissio potest dici voluntaria non quia aliquis velit omittere, set quod voluntate non movetur ut velit non omittere.

Dupliciter enim dicitur peccatum voluntarium : vel quia voluntate movetur quis ad illud faciendum, vel quia voluntate non movetur ad illud vitandum. A simili per contrarium dicimus quod iste non meretur vitam eternam ex eo solummodo quod non adulteratur, non fornicatur, non furatur ; set ex eo quod resistit huiusmodi temptationibus et ex karitate ea vitat. Ipsum enim non adulterari, non furari non est in merito, set ipsa virtus constantie qua resistit huiusmodi vicio ; cum enim iste non temptetur de homicidio vel de furto, nec moveatur ad hoc ut hoc vel illud vitet, non meretur coronam, quia non est corona nisi ubi precessit lucta. Unde auctoritas dicit : recede a malo et fac bomun ; et alibi : qui ingreditur sine macula et operatur iusticiam[a]. Per hoc ergo quod quis [non] fornicatur vitat penam, set per hoc quod bene operatur meretur coronam.

Si tamen hec circumlocutio : non adulterari, non furari, non solum in

a Ps. 14, 2.

se implicet negationem set voluntatem, ut sit sensus : non adulterari id est nolle adulterari ut ita insinuet ipsum recedere a malo, ipsum cavere, dicimus quod hiis non solum vitamus penam set etiam meremur gloriam. Istud tamen absolute concedendum est quod cavere ab adulterio, vitare adulterium et huiusmodi certe est meritorium, quia in hiis non solum negatio est implicita verum etiam constantia.

Contra sic : iste qui [non] fornicatur, non adulteratur et sic de aliis, implet mandata legis ; et ita meretur in non fornicando, in non furando.

Item iste meretur penam eternam, quia non facit quod oportet ; ergo iste meretur vitam eternam quia non facit quod non oportet.

Item non fornicari procedit in isto ex karitate, et sic ex voluntate ; ergo est meritorium vite eterne.

Ad hoc dicimus quod ille qui non fornicatur, non furatur, ex eo quod non fornicatur nec furatur non implet mandata nisi resistat huiusmodi viciis ; plet quidem mandata sed non implet, facit set non perficit. Inchoatio enim est in non faciendo, impletio in resistendo. Unde cum dictum est : non concupisces, non prohibetur ut quis non concupiscat set si insurgat temptatio ut resistat.

Sunt tamen qui dicunt quedam precepta esse negationis que dicuntur prohibitiones, et illa data esse ad fugam non ad electionem, ad fugiendum non ad merendum ; alia vero esse affirmationis, que data sunt ad merendum.

Contra secundam obiectionem dicimus quod non potest aliquis omittere quod non oportet quin ibi sit contemptus, et ita peccatum. Potest autem quis non facere quod non oportet et tamen in eo nec erit karitas nec bona voluntas. Et quamvis in eo fortasse sit karitas vel bona voluntas, tamen ex ea non procedit ; quia negationum ulle sunt cause. Voluntas enim vertitur circa affirmationem, non circa negationem. Aliquis enim vult operari male, set non vult diligere vel non fornicari, ut isti termini negative intelligantur.

Sic enim distinguendum est : aliquis vult ire ad ecclesiam, aliquis non vult ire ad ecclesiam ; set non vult non ire. Noluntas enim et voluntas circa affirmationem vertuntur, circa negationem vero improprie. Ideo enim aliquando voluntas circa negationem verti dicitur ut ab affirmatione removeri intelligatur ; unde iste dicitur velle non ire ad ecclesiam, sensus autem est iste non vult ire ad ecclesiam. Si tamen in hiis circumlocutionibus : non furari, non adulterari, non solum negatio inteligatur set ipsum cavere vel vitare implicetur, ut supra dictum est, concedimus quod non fornicari, non adulterari procedunt ex karitate ; et ex bona voluntate ; sicut absolute concedimus quod cavere malum vel vitare malum procedit ex bona voluntate.

193 Post hoc inquirendum est utrum quilibet actus censeatur bonus vel malus ex bona vel mala affectione.

Affirmatio sic probatur : affectus tuus operi tuo nomen imponit[a].

Item arbor bona non potest facere malum fructum, neque mala bonum[b].

Item si oculus tuus lucidus fuerit totum corpus tuum lucidum erit[c], id est si intentio tua fuerit bona, opus ex illa intentione procedens erit bonum.

Item Deus non considerat quantum sed ex quanto, quasi dicat opus non iudicatur nisi ex voluntate.

Item peccatum adeo est voluntarium quod si non est voluntarium non est peccatum[d].

Item cum voluntas informet opus, si ipsa mala est opus malum, si bona opus bonum.

Item Augustinus[e] super psalmum xxi : ubi fides non erat bonum opus non erat ; bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valde attendas quid homo faciat set quid cùm faciat intendat, quo lacerto optime gubernationis dirigat.

Ex hiis insinuare videtur quod omnia opera bona vel mala iudicantur ex affectu.

E contra videtur posse probari quod non omnia opera bona vel mala procedant ex voluntate bona vel mala. Ait enim Augustinus[f] : interest plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea que constat esse peccata nullo bone cause obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velud bona intentione facienda sunt ; ea quippe opera hominum cum causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona nunc mala, que non sunt per se ipsa peccata ; sicut victum prebere pauperibus bonum est si sit causa misericordie, cum recta fide ; et concubitus coniugalis quando fit causa generandi si ea fide fiat ut gignantur regenerandi ; et rursus mala sunt si malas habeant causas velud si iactantie causa pascitur pauper, vel lascivie causa cum uxore concubitur, vel filii generantur non ut Deo et ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa peccata sunt ut furta, stupra, blasphemie, quis dicat causis bonis esse ista facienda vel peccata non esse? Quis dicat : furemur divitibus ut habeamus quod demus pauperibus, vel falsa testimonia proferamus non unde innocentes ledantur set potius salventur.

Item Gregorius super illum locum Job : laboravi in lectulo meo, ait : diabolus quos non potest vigilantes, infestat dormientes ; hoc insinuat Gregorius quod aliquod meritum est in isto dormiente quod non procedit ex voluntate, sicut aliquis paciens in nocte lubricum carnis peccare dicitur, non tamen istud peccatum a voluntate procedit.

Similiter primitivi motus qui sunt peccata non procedunt ex voluntate,

a Ambrosius, *De officiis*, I, c. 30 (*P. L.*, 16, 66). b Matt. 7, 18. c Matth. 6, 22. d August., *De vera religione*, c. 14, n. 27 (*P. L.*, 34, 133). e August., *Enarrat. in ps.* 31, II, n. 4 (*P. L.*, 36, 259). f August., *Liber contra mendacium*, c. 7, n. 18 (*P. L.*, 40, 528).

immo citra voluntatem consistunt. Unde ait Apostolus : ago quod nolo[a] ; concupisco etenim.

Item si isti supponitur loco uxoris aliena, iste autem de contingentibus nichil omittens accedat ad eam ex karitate credens esse suam, spe scilicet prolis, actus iste procedit ex karitate ; non tamen videtur esse meritorium vite eterne. Si iste dirigit sagittam in feram hac intentione ut pascat patrem egrotantem, de contingentibus autem nichil omittens, interficiat hominem latentem in silva actus ille procedit ex bona voluntate, non tamen videtur esse meritorium.

Ad hoc dicendum quod generaliter omnis [actus] bonus vel malus a voluntate procedit ; exterior quidem, quia vel eum comitatur voluntas vel eius origo fuit voluntas ; ille enim qui in somnis patitur lubricum carnis quamvis non habeat tunc voluntatem in usu, tamen precessit voluntas ex cuius reliquiis istud patitur ; vel crapula precessit que ex voluntate provenit ; illusio enim nocturna que ex precedenti cogitatione vel ex crapula procedit peccatum est. Si vero ex sola infirmitate, pena est et non culpa. Similiter si videtur alicui sancto in somnis quod resistat temptationi et hoc proveniat ex reliquiis cogitationum, ei est meritorium. Huiusmodi ergo peccata voluntaria sunt non a voluntate comitante, set a voluntate precedente, non a voluntate originis set ab origine voluntatis.

Quod vero Augustinus ait quedam esse que possunt fieri bono et malo fine, verum est ; et illa ex voluntate bona vel mala iudicantur. Illa vero que in se mala sunt de genere malorum, bona voluntate fieri non possunt. Quod tamen meritoria sunt pene ex mala voluntate habent ; quia et si homicidium ignoranter fieret adhibita omni diligentia, peccatum non esset quia ex mala voluntate non procederet. Similiter si quis cognosceret alienam putans cognoscere suam, de contingentibus nichil omittens, non peccaret.

Preterea adulterium non iudicatur adulterium nisi ex mala voluntate, vel fornicatio fornicatio.

193a Set queritur quomodo aliquid dicitur esse malum genere.

Si malum dicitur genere id est natura, hoc est falsum, quia nichil natura malum est. Si dicantur mala genere, id est ita in se esse mala quod meritoria sint pene eterne, etiam voluntate non comitante vel precedente, hoc falsum est ut ex superioribus liquet.

Possunt fortasse dici mala genere quia tales actus generalius solent fieri malo fine quam bono. Vel si actum intelligas cum ipsa deformatione, verum est ipsum homicidium vel adulterium esse malum genere quia est species mali, sicut album dicitur species colorati.

Similiter ad interrogationem factam de adulterio quid ipsum sit, con-

a Rom. 7, 19.

grue respondetur malum; et ita malum est genus adulterii, et sic potest dici adulterium genere malum.

Eodem modo potest intelligi quod dare elemosinam est bonum genere. Omnes ergo actus quantum ad meritum vite vel pene indifferentes sunt. Set quantum ad hoc quod deformantur per pravas voluntates vel informantur per bonas, merita sunt vite vel pene.

Quod ergo Augustinus dicit quosdam actus esse qui bona voluntate vel bono fine fieri non possunt, cum actu intellexit actus deformationem ; quod verum est ; actus enim sic deformatus bona voluntate vel bono fine fieri non potest.

193b Iuxta etiam predicta dicimus quod primitivi motus voluntarii sunt. Set notandum quod alius est primus primitivus, alius primus non primitivus. Primus primitivus dicitur ille qui in potestate nostra non est et qui surgit velit nolit homo ; et quia penes libertatem non est arbitrii, peccatum non est. Unde super illum locum psalmi : irascimini et nolite peccare, dicitur : quod necessitatis est permittit.

Sicut ergo prima gratia dicitur fieri in homine sine homine, ita ille primitivus motus in homine sine homine. Et ita sicut prima gratia valet ad peccati remissionem, non valet ad meritum, ita primitivus motus non facit in culpam set tantum in penam. Si enim peccatum esset, cum non sit in potestate nostra nec penes libertatem arbitrii, eadem ratione quidam appetitus in brutis animantibus debent esse peccata. Set ideo appetitus brutorum peccata non sunt quia penes arbitrium non sunt.

Eadem ratione nec istud debet esse peccatum.

Set e contra precipitur quod alliciendi sunt parvuli ad petram ; per quod significatur quod primi motus primitivi reprimendi sunt.

Item dicitur quod primogenita Egypti interficienda sunt[a], et capiende vulpecule dum adhuc sunt parvule[b].

Hee et alie auctoritates que in variis locis sacre scripture reperiuntur videntur velle quod primitivi motus peccata sint.

Set distinguendum est inter primum primitivum et primum post primitivum. Primus primitivus, id est titillatio quedam que surgit tunc in nobis preter nostram voluntatem et potestatem, peccatum non est. Set post illum sequitur alius qui dicitur primus, set non primus primitivus, set primus post primitivum, scilicet quedam delectatio que surgit post titillationem, que refrenenda esset[1] ne surgeret ; et ideo quia in potestate nostra est ut comprimamus eam nec reprimimus, peccatum veniale est.

Auctoritates ergo que dicunt quod primus motus peccatum non est,

1 esset] esse R.

---

a Exod. 11, 5. b Cant. 2, 15.

intelligunt de primo primitivo. Ille vero que dicunt primos motus esse refrenandos tamquam peccata, de primis post primitivos intelliguntur.

Quod autem delectatio illa que post titillationem sequitur cum ratio non consentit, veniale peccatum sit, dicit auctoritas super illum locum canonice epistole[a] : nemo cum temptatur dicat : tribus modis temptatio agitur : suggestione hostis, delectatione vel etiam consensu nostre fragilitatis. Quod si suggestioni non consentimus temptatio nobis ad victoriam provenit. Suggestioni illicite delectando offendimus, set nondum in mortem incurrimus. Ecce habes quod delectatio sequens post primitivum motum, veniale peccatum est cum citra consensum fiat. Secundum hoc dictum est : ago quod nolo ; ago quidem delectatione, quod nolo consensu.

De illo vero qui ex bona voluntate ignorans accedit ad alienam credens esse suam, dicunt quidam quod voluntas illa non est ex karitate informata quia in volendo errat ; error autem in karitate non est ; unde dicitur karitas non errat, non fallitur. Alii dicunt quod voluntas bona est et meritoria vite eterne et ipsum opus cum accedat spe prolis.

De illo autem qui volens interficere feram interficit patrem, dicunt quidam quod bona voluntate movetur et meritoria vite eterne, set opus non est meritorium vite eterne ; distinguunt enim inter opus quod directe procedit a voluntate et opus quod indirecte, dicentes quod si voluntas est bona et opus directe ex ea procedens bonum, set non opus indirecte procedens. Hoc autem opus, scilicet patris interfectio, non procedit ab illa bona voluntate directe, et ideo non est opus meritorium vite eterne set potius est opus indifferens. Quod volunt probare per contrarium quia si iste velit interficere hominem et de contingentibus nichil omitteret et interficeret feram, non esset tantum peccatum quantum si interficeret hominem, quia talis actus non procedit ex voluntate directe.

Possumus tamen dicere quod actus ille ex bona voluntate procedens meritorium est vite eterne ; quia si ille actus quo interficeretur fera meritorium est pene eterne, quod patet quia ex mala voluntate procedit, cur non et ille actus meritorium vite qui ex bona voluntate procedit?

Probabile tamen est tales casus inopinabiles si homines de contingentibus nichil omittant, Deum non pati evenire. Et ideo quasi ociosum videtur de casibus disputare ; sicut de illa solet fieri questio que fecit votum virginitatis et permanet virgo usque ad finem vite utrum computabitur inter virgines vel non cum corrupta fuerit per violentiam in carne. Hoc enim querere otiosum videtur cum Deus, ut credo, talem corrumpi non sineret.

193c Preterea solet queri de illo qui timore mortis coactus sacrificat idolo, utrum talis actus procedat ex voluntate sacrificantis.

Sic probatur : invitus sacrificat ; ergo contra voluntatem sacrificat ; ergo non ex voluntate.

a Jac. 1, 13.

Item voluntas cogi non potest. Cogitur ergo ad agendum, non ad volendum ; et ita agit quod non vult, et ita actus ille non videtur esse voluntarius.

Petrus etiam cum Christus negavit ut dicit auctoritas fidem habebat in mente, et ita mente volebat non negare.

Item. hec est differentia inter servilem et mundanum timorem quod servilis timor cohibet manum set non animum, mundanus movet actum set non movet animum.

E contra sic : dicit Augustinus quod non omnino voluit qui cum potuit non fecit. A simili videtur quod non omnino non voluit qui cum potuit cavere non cavit.

Preterea ratio non prohibuit cum prohibere potuit et prohibendum esse dictavit. Ergo consensit.

Item iste vult sacrificare ut vitet mortem. Ergo secundum quid vult sacrificare, et ita voluntarius est ille actus.

Ad hoc dicunt quidam quod voluntate sensualitatis vult sacrificare set non voluntate rationis.

Set secundum hoc videtur veniale peccatum, cum non esset ibi rationis consensus.

Alii dicunt quod actus ille dicitur procedere a voluntate, non quia moveatur ad illum set quia debet voluntate dictante moveri ad contrarium cum non moveatur.

Ad hoc dicendum quod volumus aliquando aliquid absolute, aliquando aliquid determinate ; verbi causa iste vult habere M. marcas ; iste finis absolutus est quia hoc vult simpliciter, non secundum quid. Idem vult esse Rome ut habeat M. marcas ; ecce esse Rome vult secundum quid, non simpliciter, scilicet ut habeat mille marcas. A simili iste simpliciter vult vitare mortem ; secundum quid autem vult sacrificare, scilicet ut vitet mortem ; et ita vult hoc propter illud, et sic quodammodo actus ille voluntarius est. Quamvis enim hoc non velit simpliciter, tamen hoc vult propter aliud.

Set quid est quod dicitur voluntas cogi non posse ? Nonne potest aliquis cogi ad volendum aliquid sicut potest cogi ad operandum ? Set ideo dicitur voluntas cogi non posse quia potest aliquis aliquid invitus facere, set non invitus aliquid velle. Set cum ibi non sit libertas ubi est coactio, cur isti cedit in peccatum sacrificare cum cogatur ? Ad quod dicendum quod coactio alia evitabilis, alia inevitabilis. Coactio inevitabilis, que scilicet vitari non potest necessitatem infert, et ita libertatem aufert ; qualis excusat peccatum nisi quis in hanc necessitatem ex peccato precedenti inciderit. Vitabilis vero que vitari potest, et illa peccatum non excusat.

194 Preterea queritur utrum a bono fine iudicetur semper voluntas bona vel intentio ; utrum scilicet verum sit generaliter : cuius finis bonus est ipsum quoque bonum est.

Quod videtur sic posse probari : finis voluntatis Iudeorum qua voluerunt crucifigere Christum fuit ipsius Christi mors sive passio. Set ille finis fuit bonus. Ergo voluntas eorum fuit bona.

Item iste vult furari ut subveniat pauperi ; finis huius intentionis bonus est. Ergo et ipsa intentio bona ; omnis enim intentio vel omnis exterior actus a fine debito iudicatur bonus vel a fine indebito malus. Ergo cuius finis bonus est, ipsum quoque bonum est.

Ad hoc dicunt quod intelligendum est de fine intra sumpto non de fine extra sumpto ; quia multociens finis intra sumptus bonus est et tamen intentio sive voluntas mala ; verbi causa finis intra sumptus voluntatis Iudeorum fuit Christum crucifigere, et ille finis fuit malus ; extra vero sumptus Christum pati et mori, et ille quidem bonus. Unus enim fuit finis ad quem tetenderat voluntas Patris, voluntas Iudeorum et Iude, scilicet Christum mori.

Similiter voluntatis istius qui vult furari, et iste quidem malus ; finis vero extra sumptus, scilicet pascere pauperem, et iste bonus.

Quod volunt probare per simile. Sicut enim aliud est opus voluntatis operans, aliud operatum, et si voluntas mala opus operans est malum, non tamen opus operatum ; sic si finis intra sumptus bonus, et voluntas bona ; non tamen si finis extra sumptus.

Isti non distinguunt inter voluntatem et intentionem. Sunt tamen alii qui distinguunt inter intentionem et voluntatem dicentes voluntatem verti circa illum finem quem vocavimus intrinsecum ; intentionem circa finem extrinsecum ; verbi causa voluntas Iudeorum fuit crucifigere Christum, intentio, crucifigere ut moreretur Christus.

Similiter velle furari ad voluntatem pertinet ; furari ut pascat pauperem, ad intentionem.

Isti dicunt quod si finis voluntatis bonus est, et voluntas ; et si finis intentionis, et intentio. Set finis malus est, scilicet furari ut pascatur pauper, similiter crucifigere ut moriatur Christus, ideo et intentio mala.

Alii dicunt quod cum dicitur : cuius finis bonus est ipsum quoque bonum est, sub nomine finis insinuatur intentio cum fine, ut sit sensus : cuius finis bonus est, id est bona intentione informatus, ipsum est bonum.

Possumus tamen absolvere et libere dicere quod cuius finis bonus est et ipsum. Finis enim iudicatur bonus a modo non a re ipsa. Hoc modo ergo pascere pauperem malum est, et malus finis est, quia quamvis pascere pauperem in genere sit bonum, tamen hoc pascere vel hoc modo pascere, malum. Quia ergo finis iste debito modo et debita forma caret, non est bonus set malus. Dicimus ergo idem esse voluntatem et intentionem. Ex eo tamen specialiter voluntas intentio dicitur quia voluntati aliquis finis ad quem specialiter tendit constituitur.

195 Et quoniam de fine facta est mentio, videndum est primo quot modis dicitur finis in sacra pagina ; et in qua acceptione tenetur cum

dicitur aliquid esse finis voluntatis vel actionis ; et utrum diversi fines possint esse alicuius actionis vel voluntatis.

Finis rei aliquando dicitur consummatio ipsius ; unde domus dicitur esse finita, id est consummata. Secundum quam significationem et Christus dicitur esse finis et vita, etc. Unde legitur[a] : consummationis vidi finem. In hac etiam acceptione sumus cum legitur in psalmis ; psalmus in finem.

Aliquando dicitur finis rei, rei consumptio ; unde dicitur candela esse finita, id est consumpta. De quo fine legitur in topicis Boetii[b] : cuius finis bonus est ipsum quoque malum est ; hoc enim intelligitur de fine consumptionis, non de fine consummationis.

Finis etiam dicitur ad quod tenditur ; id etiam per quod ad illud tenditur ; verbi causa iste intendit videre fenestram ut per fenestram videat transeuntes ; finis ad quem tendit est visus transeuntium, finis per quem tendit est visus fenestre.

Finis ergo specialis et supremus ad quem omnis actio bona tendit est Deus. Set tamen alius est finis per quem tendit ad illum finem, ut iste fodit in agro quatenus precio quod meretur possit pascere pauperem ; ecce finis per quem tendit ad Deum tamquam ad supremum finem, est pauperis refectio ; supremus autem finis Deus. Ad hoc enim pascit pauperem ut Deum tamquam supremum finem consequatur ; et ita omnis bone actionis vita eterna sive Deus est supremus finis. Finis autem per quem, sunt bona opera per que pervenit ad ipsum.

Quod autem Deus sit finis omnis bone actionis probatur per hoc quod omnis bona actio fit propter dilectionem Dei et ita propter Deum habendum. Unde Augustinus[c] in enchiridion : omnia precepta divina referuntur ad karitatem de qua dicit Apostolus[d] : finis precepti est karitas, id est ad karitatem refertur omne preceptum. Hiis verbis aperte insinuatur quod rectus finis voluntatis vel actionis est karitas ; et ita dilectio Dei. Et sic dicitur[e] : unde et Christum legis finem ad iustitiam omni credenti dicit Apostolus. Unde et Augustinus[f] in libro sententiarum Prosperi : finis fidelium Christus est ad quem cum pervenerit currentis intentio non habet quid possit amplius invenire set habet in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus Deus est, Pater scilicet et Filius et Spiritus Sanctus. Nec hii tres sunt fines, set unus finis ; quia non tres dii set unus est Deus.

Ecce liquet in qua significatione sumitur finis cum aliquid dicitur finis actionis, scilicet id per quod tendit actio ad aliud vel ad quod tendit per aliud. Si ergo finis per quem tendit actio ad aliud vel ad quem tendit bonus est, et ipsa actio bona est.

a Ps. 118, 96. b Boetius, *De differentiis topicis*, l. II (*P. L.*, 64, 1190). c August., *Enchiridion*, c. 121 (*P. L.*, 40, 288). d I Tim. 1, 5. e Rom. 10, 4. f *Lib. Sententiarum Prosperi*, c. 206 (*P. L.*, 45, 1876).

Set ad hoc obicitur sic : Iudei qui crucifixerunt Christum habentes zelum set non secundum scientiam, sue actionis et voluntatis supremum finem constituerunt Deum ; ergo bona fuit eorum actio vel voluntas quia finis fuit bonus.

Ad hoc dicimus quod Deum non constituerunt finem ; putabant quidem Deum supremum constituere finem, set non constituebant quia ut dictum est, zelum habebant set non secundum scientiam. Quia ergo bona actione vel bona voluntate ad eum non tendebant, Deum finem non constituebant quia peccabant in modo, quia sic constituere Deum finem operis peccatum erat ; neque constituebant sed constituere intendebant. Sic iste qui intendit tendere ad aliquem locum sui itineris intendit constituere finem locum illum ; in itinere tamen devians ad illum locum non tendit cum tendere intendat. Sic isti intendebant tendere ad Deum in hac actione ; intentione tamen decipiebantur[1] quia illi intentioni debitus finis non constituebatur.

196 Ex hiis trahens originem oritur questio utrum voluntatis possint diversi esse fines vel iuxta diversos fines diverse sunt voluntates? Utrum etiam diversarum voluntatum unus possit esse finis?

Quod secundum diversos fines diverse sunt voluntates videtur insinuare Augustinus[a] in xi° libro de trinitate sic inquiens : alie atque alie voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis qua volumus bene vivere et ad eam pervenire vitam que non refertur ad aliud set amanti per se sufficiat ; quemadmodum voluntas videndi fenestram finem habet fenestre visionem, et voluntas videndi finem habet visionem ; altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cuius item finis est visio transeuntium.

Ad quod etiam predicte referuntur auctoritates.

Hoc videtur velle Augustinus quod diverse sint voluntates secundum diversos fines.

Ad quod dicimus quod non est alia voluntas videndi a voluntate videndi fenestram vel a voluntate videndi transeuntes, set una et eadem voluntas est qua ego volo videre fenestram ut per fenestram videam transeuntes. Similiter una voluntas est qua ego volo dare elemosinam ut habeam Deum.

Tamen ab Augustino propter diversos fines diverse dicuntur ibi esse voluntates. Sed si subtilius velimus inspicere non est iudicandum diversos ibi fines esse quia unum propter aliud finis dicitur, et ubi alterum propter alterum utrobique tantum. Quia videre fenestram non dicitur esse finis voluntatis nisi propter consequens qui per hoc per[venit] voluntas ad

1 decipiebatur R.

---

a Augustin., *De Trinitate*, XI, c. 6 (*P. L.*, 42, 992).

suum finem scilicet ad videre transeuntes. Similiter dare elemosinam est finis per quem venitur ad supremum finem, et ad illum tendit finis precedens. Et ideo non veniunt in numerum ut dicantur duo fines.

Similiter una voluntas est que per hunc finem tendit ad illum ; et ita non sunt ibi due voluntates set una. Vel possumus dicere quod sicut ibi sunt duo quorum utrumque est finis voluntatis, ita diversi sunt alii motus voluntatis, et ita diverse voluntates ; set tamen censentur una voluntas propter unum extremum finem ad quem tendit. Unde Augustinus[a] in predicto libro de trinitate ait : recte sunt voluntates et omnes simul religate ; si bona est illa ad quam cuncte referuntur ; si autem prava est, prave sunt omnes ; et ideo rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem quod certis velud passibus agitur ; pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio vinculum est quo ligabitur qui hoc agit ut proiciatur in tenebras exteriores.

Hiis auctoritatibus freti possumus dicere quod diversi sunt fines diversarum rectarum voluntatum ; set quamvis diversi nunquam tamen adversi ut ita ex opposito respondeant sibi ut neutrum ad alterum referatur ; nec ipsi ad aliquem. Unde duo fines quasi principales non possunit constitui voluntatibus istius ut iste principaliter velit querere temporala et principaliter regnum Dei ut neutrum referatur ad aliud ; nemo enim potest duobus dominis servire, Deo et mammone[b]. Unde Augustinus[c] in libro de sermone Domini in monte ait : non debemus ideo evangelizare ut manducemus, set ideo manducare ut evangelizemus, ut cibus non sit bonum quod appetitur set necessarium quod additur ut illud impleatur : querite primum regnum Dei et hec omnia adicientur vobis[d]. Non iautem dixit : primum querite regnum Dei et inde querite ista quamv s sint necessaria, set ait : hec omnia adicientur vobis, id est hec sequentursi illa queratis, ne cum ista queritis illinc avertamini, ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appetatis et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, non solam vel cum regno Dei temporalem mercedem meditari. Ecce habes quod non possumus diverses fines constituere id est adversos, set ad potius alterum ad alterum referre, ut si querimus temporalia, propter eterna debemus querere ; et sic non sciet sinistra quid faciat dextera quia mercedem temporalem propter se non meditetur set propter regnum Dei ; ut sit leva sub capite et dextera in amplexu. Alioquin si temporalia hec propter se querimus sicut eterna, miscetur dextera sinistre.

Si quis ergo dicit se predicare verbum Dei partim propter Deum, partim propter temporalia, seipsum decipit quia aut Deum constituit supremum finem et ita bona est voluntas, aut temporalia, et ita mala ; non enim simul potest moveri ad utrumque.

a AUGUST., *De Trinitate*, XI, c. 6 (*P. L.*, 42, 992). b Matt. 6, 24. c AUGUST., *De sermone Domini in monte*, l. II, c. 16 (*P. L.*, 34, 1292; et 1294). d Matt. 6, 33.

197 Preterea queritur utrum tantum mereatur quis voluntate sine opere quantum voluntate cum opere mereretur.

Quod ita, sic probatur : dicit auctoritas quod voluntas pro facto reputatur.

Item super illum locum : si quis vult venire post me[a], habetur in glossa : bene dicitur vult, quia penes voluntatem fit par meritum. Habetur ex eo quod de vidua dicitur a Domino quod tantumdem misit in gasophilacium paupercula quantum omnes alii, quia ibi impar facultas set par voluntas.

Item dicit auctoritas[b] quod Deus non considerat quantum set ex quanto.

Idem etiam exemplariter probari potest per id quod factum est in veteri testamento : misit Dominus paucos de filiis Israel circiter xii milia ; postea precepit ut illi qui remanserant tantam portionem haberent prede quantam illi qui ad pugnam missi fuerant, quia parem voluntatem habuerant procedendi ad prelia si ad hoc eligerentur.

David quoque cum insequeretur latrunculos amalechitarum, quosdam labore itineris fatigatos dimisit citra flumen et ipse cum paucis transivit flumen et quos insequebatur consecutus est et occidit ; postea predam pariter omnibus distribuit propter parem voluntatem insequendi latrunculos quam omnes habuerant. Possent multa alia exempla induci ad idem probandum. Set hec ad presens sufficiant.

Idem etiam probatur per aliud de quo minus videretur. Ex auctoritate enim Domini videntur[1] parificari martirio Jacobus qui martir fuit voluntate et opere et Johannes qui sola voluntate. Ait enim Dominus duobus filiis Zebedei : calicem meum bibetis[c], ubi videtur parificare eos in martirio.

Beda[d] etiam super illum locum ait : Jacobus ab Herode capite truncatus, Johannes in ferventi olei dolio missus, hinc ad coronam martirii atletha Christi processit et animo martirio non defuit.

Item tantam videtur habere gratiam ille qui vult recipere eucharistiam et non recipit quantam ille qui vult et recipit ; et ita videtur tantum mereri sola voluntate quantum voluntate et opere. Ait enim Augustinus[e] quid paras dentem et ventrem ; crede et manducasti.

E contra sic : magis peccat qui vult occidere et occidit, ceteris circumstanciis relegatis, quam ille qui vult occidere et non occidit ; et ita non est generaliter verum quod penes voluntatem sit omne meritum.

Item quanto quis magis patitur tanto magis meretur.

Item ubi maior lucta ibi maior corona.

1 videtur R.

---

a Matt. 16, 24. b *Glossa* (Bedae) in Mc. 12, 43 (*P. L.*, 92, 258). c Matt. 20, 23. d Beda, *Comment. in Matt.* (*P. L.*, 92, 89). e August., *In Joann. evangelium*, tract. 25, n. 12 (*P. L.*, 35, 1602).

Item quanto aliqua magis sunt indebita, tanto sunt gratiora.

Item quid dicetur ubi in pari karitate impar voluntas? numquid potest esse in duobus par motus karitatis ad opus misericordie ita ut sit in altero motus naturalis ; et numquid ille in quo maior motus nature pronior ad miserendum, et ita maiorem habet voluntatem miserendi cum tamen parem habeat karitatem alteri. Quod si forte quis dicat hoc esse impossibile, in Christo necessario argui poterit fuisse imparem voluntatem in karitate pari. Numquid enim omnia que voluit Christus voluit voluntate pari? desiderio, inquit, desideravi pascha manducare vobiscum[a] ; baptismo, inquid, habeo baptizari id est passio, et coartor usquedum impleatur[b]. Numquid autem pari voluntate voluit colloqui Samaritane, leprosum sanare, baptismo baptizari, pascha cum discipulis manducare? Certum est quod dispari voluntate ; semper tamen fuit par karitas in Christo, quia nec proficere potuit nec deficere ; unde omnibus operibus suis equaliter meruit Christus. Cum igitur ostensum sit quod in pari karitate potest impar esse voluntas, si paritas karitatis facit paritatem meriti, ergo potest esse par meritum in dispari voluntate. Quomodo ergo, ut dictum est, penes parem voluntatem par meritum?

Ad hec dicunt quidam quod regula ista : voluntas pro facto reputatur, acomoda est generi bonorum et non malorum, ut [non] sit verum in malis set in bonis ut quis tantum mereatur sola voluntate quantum voluntate et opere.

Sunt tamen qui quedam opera excipiunt, illa scilicet in quibus inmiscent se passiones peremptorie, angustie scilicet et tribulationes, ut in martirio, in statu virginali. Dicunt enim quod angustie que in hiis se intermiscent addunt aliquid merito.

Set secundum hoc e converso diminueret meritum aliquod opus additum voluntati cui se intermiscet aliqua delectatio ; ut si quis vult piscari hac intentione ut pascat infirmum propter Deum, opus additum voluntati videtur diminuere meritum quia admiscetur operi quedam delectatio.

Alii dicunt quod ista duo, virginitas et martirium, privilegiata sunt, non ratione angustiarum quod addant merito set ratione statuum, quia tam digni sunt isti status quod ex sua dignitate aliquid conferunt. Sed secundum hoc viderentur esse sacramenta.

Item sic instandum huic opinioni : est quod duorum parium in karitate alter largiatur elemosinam, alter suscipiat martirium. Hec sunt duo opera exteriora meritoria ; neutrum meritorium est ex se ; neutrum meritorium nisi ex karitate ; ex quanto motu karitatis fit hoc, ex tanto fit illud. Ergo hoc est eque meritorium illi.

Item esto quod ille qui largitur elemosinam habeat aliquantulum

a Lc. 22, 15. b Lc. 12, 50.

maiorem karitatem eo qui[1] suscipit martirium ut ex equo sibi respondeant augmentum meriti quod percipit alter ex karitate maiori et quod alter percipit ex privilegio martirii. Isti duo paris meriti sunt ; ergo pariter diliguntur a Deo. Set alter magis diligit, quia maiorem karitatem habet. Ergo dispariter diligunt et pariter diliguntur.

Esto quod augmentum meriti quod percipit alter ex opere privilegiato aliquantulum excedat meritum quod alter percipit ex maiori karitatis motu ; ille qui minorem habet karitatem maioris meriti est altero habente karitatem maiorem ; ergo qui minus diligit Deum magis diligitur a Deo eo qui magis diligit Deum. Quod autem minus diligens magis diligatur, numquid contingit, ut docet Augustinus obiciens de Johanne qui dicitur magis dilectus et de Petro qui dicitur magis dilexisse.

Ad hoc dicunt qui huiusmodi exceptionem approbant, quia ibi sermo est de duobus quorum alter suscipit martirium vel est predicator vel virgo ; hec enim solent excipi ; alter vero non. Si pares sint in karitate non simpliciter dandum : pariter diligunt effectu. Set hoc nulla solutio est ; qui enim maiori affectu diligunt simpliciter magis diligunt, quia non attendit Deus effectum set affectum, non quantum sed ex quanto. Videtur ergo probabile et generaliter verum quod in pari voluntate nullum opus aliquid addit merito ut de operibus hominum sit sermo.

Set si alter parium in voluntate suscipiat eucharistiam altero non suscipiente, numquid susceptio eucharistie auget meritum in pari voluntate ?

Si hoc dicatur non obloquitur predictis, ut intransitive intelligatur eucharistie susceptio, id est eucharistia suscepta ; quia sacramentum opus Dei est ; suscipientis actio nichil addit merito set ipsa gratia que confertur vi sacramenti auget karitatem ; karitas vero aucta auget meritum.

198 Set de mala voluntate quid dicendum? Valet tantum[2] sine opere ad meritum pene quantum cum opere ?

Ad hoc dicunt quidam quod ipsum opus quod genere malum est addit meritum pene, ut cum iste velit adulterari et adulteretur, adulterium cum sit genere malum addit aliquid merito. Alii dicunt quod non potest esse tantus contemptus in voluntate quantus in voluntate et opere, quia ex eo quod quis malum opus male voluntati addit magis contemptum[3].

Set nec istorum nec aliorum conveniens videtur esse solutio ; quia si opus quod est malum genere addit merito, eadem ratione opus quod est bonum genere ut dare elemosinam ; similiter si contemptus maior est ubi aliquis vult malum et operatur, similiter maior karitas ubi aliquis vult dare elemosinam et dat quam ubi vult et non dat.

Alii dicunt quod quia Deus pronior est ad miserendum quam ad condempnandum, in bonis voluntas pro facto reputatur non in malis.

1 qui] quidem R *expunct.* 2 tantum] tamen R 3 contentum R.

Possumus tamen dicere quod ideo maior contemptus est ubi malum opus additur voluntati, quia si aliquis movetur ad malum tamen non debet procedere usque ad factum ; cum ergo usque ad factum procedit magis contempnit cum saltem citra factum debet sistere voluntatem. In bonis vero quia homo tenetur procedere non solum usque ad voluntatem bene agendi set etiam usque ad opus, ut de contingentibus nichil omittat quin bonum faciat, voluntas pro facto reputatur.

Set cum nullum opus bonum addat merito, cur martirium ac predicatio dicuntur opera privilegiata ?

Non dicuntur privilegiata quia aliquid addant merito, set quia occasio sunt quare magis intendatur karitas. Asperitas enim martirii cum sustineatur amore Dei fomes est maioris karitatis, quia quod facit fornax auro, lima ferro, facit tribulatio iusto. Simile est in predicatione.

Secundum hoc solet istud exponi : quanto quis magis patitur tanto magis meretur, id est maioris meriti est occasio, quia maioris karitatis, et sic maioris meriti. Sic quando maior est passio tanto maioris meriti est signum. Vel quod melius est, quantum magis quis patitur, tanto magis meretur id est quanto quis magis est paciens, non a passione set a patiencia.

Similiter exponitur illud : ubi maior pugna ibi maior corona ; et illud : quanto magis indebita tanto gratiora, id est tanto maioris gratie signa, non tanto graciora id est tanto magis Deo grata ; quia aliquando ex minore karitate magis debita et ita magis meretur quis per debita quam per indebita.

199 Ad hoc vero quod quesitum est utrum in impari voluntate par sit meritum cum par sit karitas, potest dici quod in pari karitate possunt esse dispares voluntates id est dispariter intense, set non dispares id est dispariter bone ; quia eas eque bonas facit karitatis equalitas, licet non sint eque intense.

Vel possumus dicere quod alia est voluntas cuiusdam affectionis qua ex infirmitate compatimur alicui, et secundum huius paritatem vel imparitatem non attenditur meritum par vel impar ; set est alia voluntas affectionis que karitate informatur qua bonum eternum meremur, secundum cuius paritatem attenditur par meritum.

Secundum hanc opinionem oritur questio quomodo homo in via existens in minori karitate mereatur tantum premium quantum angeli in maiori, cum penes parem voluntatem vel karitatem sit omne meritum.

Ad quod solet dici quod ideo homo in dispari voluntate vel karitate par meritum meretur quia illam minorem karitatem vel voluntatem habet in pressuris et tribulationibus, angeli vero suam habent sine omni molestia ; et ideo minor karitas vel voluntas que est cum molestia equipollet maiori que est sine molestia.

Eadem ratione videtur iste magis mereri qui habet voluntatem in tribulatione quam qui habet parem sine tribulatione.

Ad hoc respondemus quod hoc facit disparitas status quod tantum meretur homo quantum angelus quia cum karitas hominis existentis in via non possit equiparari karitati angeli existentis in patria, iustum fuit ut minor karitas cum molestia quantum ad meritum equipoleat maiori que ullam habet molestiam ; sicut cum istis duobus pro duobus venialibus peccatis non debetur nisi pena temporalis ; alter autem decedit cum veniali et criminali, alter cum veniali tantum ; ille punitur pro veniali pena eterna, iste vero temporali ; quam pene diversitatem operatur diversitas status.

Sunt qui dicunt quod secundum paritatem voluntatis iudicanda sunt merita in diversis personis, set non in eadem persona. Dicunt enim quod magis meretur iste voluntate et opere sequenti quam voluntate precedenti sine opere, quamvis sit equalis illi. Dicunt enim quod continuatio bone voluntatis augmentat voluntatem, quia augmentat karitatem, quia karitas vel proficit vel deficit.

Item dicit auctoritas[a] quod karitas data meretur augeri ut[1] aucta mereatur et perfici. Precedens ergo voluntas meretur augmentum sequentis voluntatis bone, et ita sequens voluntas sive cum opere sit sive sine opere, maius premium meretur quam prior quia fieri potest in aliquo continuari bona voluntas quin proficiat.

Set quicquid sit de hoc voluntatis profectu, de hoc enim in sequentibus habebitur tractatus, queritur utrum in aliquo tanti premii meritoria sit bona voluntas sine opere quanti eadem esset cum opere, vel quanti est tanta[2] voluntas sequens cum opere.

Ad quod dicimus quod tantum meretur iste sola voluntate sine opere quantum meretur sequente voluntate cum opere si tanta fuit precedens voluntas quanta sequens ; immo tantum meretur iste uno opere quantum merebitur mille operibus factis in pari voluntate ; tamen maiorem meretur iste pluribus operibus quam uno, si fiant in pari voluntate quia continuatio aggravat contemptum, et Deus ut dictum est pronior est ad remunerandum quam ad puniendum.

E contra sic : iste plus meretur mille operibus in pari voluntate factis quam uno solo. Quod verum est si in plus notet discretam quantitatem non continuam, circa merita premii non circa premium meriti, ut sit sensus : plus meretur, id est pluribus meretur, set non plus meretur id est maius ; quia quantum meretur uno, tantum meretur omnibus sequentibus ; sicut iste qui conductus est denario diurno in vinea ut tota die laboret multis operationibus meretur nummum ita quod qualibet earum ; set post consummatum laborem non dicam ipsum singulis actionibus

1 ut] non R 2 tanta] est *add.* R.

---

a Augustin., *Epist. 186 ad Paulinum*, c. 3, n. 10 (*P. L.*, 33, 819).

meruisse set omnibus insimul. Sicut iste continuatione diversarum actionum dicitur ivisse Romam ; cum tamen in eundo erat, poterat dici quod hac actione ibat Romam et sequentibus ibat Romam. Quamdiu enim aliquis in vita est non est dicendum ipsum aliquod premium eternum meruisse set in merendo esse ; sicut iste quamdiu est in stadio non dicitur meruisse bravium set postquam pervenit ad metam, set potius esse in merendo. Sic homini presens vita quasi stadium est in quo homo per bona merita debet currere continuando merita meritis quibus unum bravium vite eterne meretur, si omnia in pari voluntate operetur.

Ad quos sic : iste isto opere meretur aliquod premium ; idem meretur sequentibus operibus et non nisi idem. Ergo superflua sunt, cum non ad premium ei debeantur. Non sequitur ; quia, ut dictum est, opus operibus continuare tenetur ad unum et idem merendum ; sicut iste qui fodit in vinea successive diversa opera operando meretur unum denarium, nec aliquod operum est superfluum.

Item iste uno opere facto in karitate meretur vitam eternam et ei redditur unum premium ; isti pro multis operibus in tanta karitate factis non redditur nisi idem ; ergo iniuste agitur cum isto. Non valet ; set sic rationabilis esset conclusio : ergo vel iniuste agitur cum isto vel misericorditer cum illo. Quod quidem verum est ; quia semper remunerat supra merita, et ita cum utroque misericorditer agit, cum neutro iniuste.

Item esto quod sint duo pares in karitate ; alter tamen nunc primo habet karitatem, alter omnibus diebus vite sue perseveravit. Quantum iste merebitur et ille. Set plus iste quam ille ; multis temporibus merebatur ille in quibus non merebatur iste ; nec aliquid eorum que merebatur[1] postea demeruit. Ergo plus meruit iste quam ille. In premisso exemplo potest ferri instantia : quod autem aliqui existentes in pari quantitate par premium mereantur sic probatur : isti habent parem karitatem[2] ; ergo habent parem fidem et spem et quamlibet virtutem.

Hoc argumentum potest confirmari auctoritate, quia quanto aliqui amplius diiligunt tanto amplius sperant, amplius credunt, amplius operantur. Ergo qui pariter diligunt pariter sperant, pariter credunt, pariter ergo operantur ; qui parem habent karitatem pariter boni sunt ; ergo pariter premio digni. Ergo diuturnitas temporis nichil facit in augmentum corone.

Item aliquis est in aliquo gradu karitatis in quo fuit per totum tempus vite sue ; pro eo dignus est aliqua mansione in regno Dei. In momento ascendit ad altiorem gradum karitatis, et statim dignus est maiori id est digniori mansione ; et diuturnitate temporis in qua fuit in minori gradu non factus est dignus digniori hac vel eque digna mansione. Ergo ex temporis diuturnitate nichil adcrescit merito.

Item quod ex temporis diuturnitate nichil merito adcrescat ipse

1 merebitur R 2 karitatem] quantitatem R.

Dominus videtur significasse in evangelio quia operariis qui undecima[1] hora venerunt[a] et qui prima, par reddidit premium.

Ex multis aliis exemplis potest etiam hoc ostendi.

Ex hiis liquet quod non ex operum multiplicatione vel ex karitatis continuatione fit aliquis dignus maiori premio.

199a Tamen in genere malorum secus est ; quia ex prava voluntatis contemptus continuatione, ex malorum operum multiplicatione fit aliquis dignus maiori pena. Quod et auctoritatibus et rationibus astruitur.

Ait auctoritas : ve vobis qui trahitis vestem longam, per quod intelliguntur illi qui malis operibus mala opera accumulant ; et ita ex malorum operum augetur pene meritum.

Item dicit auctoritas quod peccatum quod penitentia non diluitur suo pondere ad graviora trahit.

Item iustum est ut qui in sordibus est, id est in sordibus permanet, sordescat adhuc[b], id est in maioribus sordibus sit.

Rationibus sic : quanto magis aliquis perseverat in peccato, tanto magis contempnit ; ergo tanto magis peccat ; ergo tanto maiore pena dignus.

Dicit etiam auctoritas[c] quod illi qui permanent in peccato thesaurizant sibi iram die ire ; et ita magis peccare videntur.

Item iste qui permanet in peccato tenetur penitere ; ergo in eo quod non penitet peccat ; et ita peccatum aggravatur ex continuatione. Et secundum hoc qui in criminali peccato est de die in diem fit magis malus.

Secundum hoc videtur esse dictum quod dicitur : nemo repente fit pessimus, quasi dicat ex continuatione et operum malorum multiplicatione fit homo magis malus. Sic ergo non videtur quod aliquis manens in criminali possit fieri minus malus ; quia si potest fieri minus malus nonnisi per bonam voluntatem fit minus malus. Set si vel per bonam voluntatem vel per bonum opus fit minus malus, ergo peccatum diminuitur per illam voluntatem vel per illud opus. Videtur ergo illa voluntas vel illud opus esse factum in karitate.

Item qua ratione per aliqua bona diminuitur peccatum, eadem ratione per consimilia potest remitti.

Item ut plerique dicunt veniale peccatum non potest diminuere perfectam karitatem. A simili videtur quod opposita venialibus non possunt diminuere grave peccatum.

Item ponatur quod magnitudo istius peccati in duo equalia dividatur. Medietas potest deleri per aliqua opera homine existente in criminali peccato ; ergo reliqua medietas potest deleri per consimilia opera, et sic criminale peccatum potest deleri sine karitate.

1 undecima] xi R.

---

a Mtt. 20, 1 sq. b Apoc. 22, 11. c Jac. 5, 3.

Item iste aliquam penam meruit hoc peccato, nec illam penam demeruit. Ergo non minus reus est modo pro illo peccato quam ante.

E contra sic : dicit Gregorius quod tunc pluit super unam civitatem et super aliam non pluit quando aliquis cessat ab uno peccato et non ab alio ; hoc enim de gratia Dei est quod ab hoc malo opere cessat. Videtur ergo minus malus fieri cum hec gratia confertur ei.

Item dicit Gregorius : quamdiu homo est in criminali peccato debet indulgere ieiunio et orationibus et eleemosinis ut Deus aliquando convertat cor eius ad penitentiam. Et ita videtur per huiusmodi opera se preparare ad recipiendum gratiam, et ita accedere ad gratiam, et sic fieri minus malus.

Item malicia et bonitas intendi et remitti possunt. Iste qui bonus est potest fieri et minus bonus et magis bonus. Ergo vel ille qui malus est non potest fieri magis malus vel potest fieri minus malus.

Item iste qui malus est et dolet se in peccato, et bona genere facit ut Deus convertat eum, illis operibus et bonum et bene agit ; nec illis fit bonus nec magis malus. Ergo minus malus.

Item isti placet esse in peccato ; ille dolet esse in peccato. Iste in hoc magis recedit a Deo et in hoc fit magis malus ; ergo ille qui accedit ad Deum in hoc fit minus malus.

Ad hec dicendum quod aliquis existens in criminali peccato potest fieri minus malus set non desinere esse malus. Per hoc enim quod cessat a peccato et dolet se esse in peccato cum teneatur visco prave consuetudinis diminuitur eius peccatum et quodammodo accedit ad Deum, et sic fit minus malus. Magna enim gratia confertur homini cum a peccato cessat et pro peccato corde atteritur quamvis plene non conteratur. Cum enim iste primo in fervore libidinis esset et etiam et ab opere et a fervore cesset, nec iam voluntatem faciendi habeat set se habuisse doleat, quis ita insipiens ut eum dicat ita esse reum sicut ante? Ad quid enim tunc valent bona opera, ieiunia, elemosine, attritio eciam in corde?

Prime auctoritati respondentes dicimus quod qui peccata peccatis accumulant, reatum aggravant, set non qui ab actu peccati et a voluntate cessant.

Ad secundam dicimus quod illud peccatum quodammodo diluitur pro cuius commissione homo tristatur, quamvis ipsum peccatum plenarie non remittatur. Vel ad frequentiam referendum est ; quia frequenter unum peccatum est occasio alterius.

Illud autem quod dicitur iustum est ut qui in sordibus est sordescat adhuc, sic potest exponi id est ut sordescere appareat vel sordes paciatur.

Ceteras huius auct[oritatum] expositiones in sequentibus diligentius ponemus.

Prime rationi respondentes dicimus quod qui dolet de peccato perpetrato nec perseverat in ipso actualiter[1] non proprie dicitur perseverare

1 actualiter] pari (?) *add.* R.

in peccato, nec ex tali perseverantia nascitur maior contemptus ; immo minuitur ex eo quód dolet se fecisse ; unde et illi non dicuntur permanere in peccato nec thesaurizare sibi iram in die ire ; quod ad illos referendum est quibus placet peccatum et qui in peccato actualiter permanent. Unde quamvis iste efficaciter non peniteat qui de peccato perpetrato dolet, tamen dolor ille magis valet ad peccati diminutionem quam non penitere ad peccato augmentum. Non dico contemptus penitendi ; non enim contempnit penitere quamvis non peniteat. Non penitere enim in tali potius provenit ex infirmitate quam ex contumacia ; et ad penitentiam quodammodo accedit cum se per orationes et elemosinas preparet.

Quod autem dicitur neminem repente fieri pessimum, non est referendum ad continuationem set ad peccatorum accumulationem. Potest autem peccatum diminui per bonam voluntatem vel bonum opus, quantum opus bonum illud actum non sit in karitate ; set non dimitti ; diminui, non deleri ; sicut gutta aque fervorem ignis aliquantulum diminuit non tamen extinguit. Set quamvis per huiusmodi bona possit diminui, non tamen deleri ; sicut et per suffragia ecclesie diminuitur pena[1] mediocriter malorum qui sunt in inferno, non tamen omnimodo potest deleri sicut et per venialia peccata potest tepescere karitas, non tamen extingui nisi per criminale.

Quod autem veniale diminuat fervorem karitatis in sequentibus ostendetur.

Quod autem peccatum dividi possit in duas medietates, non intelligo. Non enim dicitur esse magnum ratione quantitatis set ratione intensionis ipsius contemptus ; et quamvis de intensione peccati aliquid possit remitti sine karitate, non tamen deleri potest omnino ille contemptus. Posset tamen peccator tot elemosinis et orationibus et ceteris bonis indulgere quod Deus remitteret ei peccatum ; non quod ista essent causa sufficiens ad remissionem, set faciens.

Preterea dicimus quod iste non meruit preterito peccato aliquam penam eternam, set in merito erat ; merebatur quidem set non meruit ; proprie enim in fine vite dicitur homo meruisse penam vel premium.

200 Post premissa restat inquirere que differentia inter veniale et criminale peccatum.

Sunt qui dicunt omne illud peccatum esse veniale quod fit citra deliberationem et consensum ; omne autem quod fit cum deliberatione et consensu esse mortale ; quia ubi deliberatio et consensus ibi videtur consentire ratio sensualitati, et ita non potest homo dicere : ago quod nolo[a] ; nec cum Apostolo excusare se ut dicat : non ego operor illud set

1 pena] et pena *add.* R *expunct.*

a Rom. 7, 20.

quod habitat in me peccatum. Nec ibi lex membrorum repugnat legi mentis set lex mentis consonat legi membrorum. Et ita videtur tale peccatum habere excusationem.

Preterea omne illud quod fit citra deliberationem et consensum videtur fieri citra libertatem arbitrii, et ita penes se causam habet excusationis ; et ita si peccatum est, potius veniale quam mortale.

Isti qui hoc opinantur sic ordinant gradus peccati : precedit cogitatio id est rei exterioris perceptio aliqua quam concupiscere potest homo ; sequitur concupiscentia, que vocatur delectatio ; quam consequitur deliberatio ; deliberat enim utrum post concupiscentiam eat. Consequenter adnectitur alteri parti deliberationis consensus, qui cum premissa delectatione peccatum veniale dicitur ; consensus dico in delectando non in eundo post concupiscentiam.

Est enim duplex consensus : consensus in delectando et consensus in volendo. Quod si carnalitate ad ipsum opus faciendum tractus fuerit, renitente tamen ratione, dicere potest cum Apostolo[a] : non ego operor illud set peccatum ; et mente servio legi[1] Dei, carne autem legi peccati. Unde et Augustinus super illum versum : odisti omnes qui operantur iniquitatem[b], ait : operatur ille iniquitatem cui placet ; si vero displicet et operatur, languor nature facit non ipse, cum scilicet vult non cogitasse, non delectasse et non consensisse. Peccatum tamen est quod facit ; et criminale reputatur iudicio ecclesie quod confitenti satisfactionem gravem indicit ; non tamen criminale reputatur in examine futuri iudicii quoniam cum cor contritum pro ipso habeat veniam meretur. Quandoque vero tria predicta voluntas una complectitur, cum scilicet quis vult se cogitasse et delectasse et consensisse, nec conscientia eum redarguit ; unde nec predicta sibi abesse desiderat[2]. Quod cum contingit totus homo est in peccato ; et hec voluntas primum peccatum criminale dicitur.

Set secundum hanc opinionem videtur fornicatio posse esse veniale peccatum, cum quis consentit cogitationi, delectationi et deliberationi, tractus tamen carnalitate opus peragit. Set si tale opus veniale est, in tali opere decedens non punietur pro tali actu. Secundum hoc non videtur Loth peccasse criminaliter cum cognovit filias quia citra omnem deliberationem hoc fecit. Preterea iste imperfectus dictante ratione vult mentiri ut conservet alii vitam temporalem ; et tunc venialiter peccat.

Sunt alii qui dicunt illa sola peccata esse venialia que fiunt ex inpotentia vel ignorantia. Unde dicunt peccata in Patrem et Filium esse remissibilia, id est que fiunt ex inpotentia et ita contra Patrem cui appropriatur nomen potentie ; et ex ignorantia, et ita contra Filium cui

1 lege R 2 desiderant R.

a Rom. 7, 20. b Ps. 5, 7.

appropriatur nomen scientie ; quia talia peccata penes se habent causam excusationis impotentiam vel ignorantiam. Peccata vero in Spiritum Sanctum dicuntur irremissibilia, id est que fiunt ex malignitate et ita in Spiritum Sanctum scilicet cui appropriatur nomen benignitatis, quia penes se non habent causam excusationis.

Set si venialia fiunt ex ignorantia vel ex impotentia, quero an ex impotentia vincibili vel invincibili? Similiter de ignorantia querendum est. Si impotentia invincibili nullo modo peccatum est quia impotentia invincibilis omnia excusat a peccato, sicut et ignorantia ; si vero vincibilis fuit ignorantia vel inpotentia non semper ita excusat ut peccatum veniale faciat ; quia ut dicit Augustinus[a] simplex ignorantia non ita excusat ignorantém ut eterno igne non ardeat set ut minus ardeat.

Similiter fornicatio ex aliqua inpotentia nascitur quia ex infirmitate. Quedam etiam peccata venialia que nec ex ignorantia nec impotentia fiunt, ut mendacium quo nemini obest et alicui prodest.

Sunt alii qui dicunt omne peccatum genere esse mortale et nullum esse veniale ; et ita omni peccato deberi pena eterna in quantum peccatum est ; set tamen quedam fieri venialia ex variis circumstanciis. Quod volunt per hoc probare quod aliquis decedens cum veniali et criminali punitur pro veniale eternaliter, quia cum non sit deletum in presenti per temporalem penam punietur in futuro secundum id quod debetur ei ratione generis.

Per hoc etiam conantur probare quod satisfactio iniungitur pro veniali quod iam deletum est quoad culpam per confessionem et penitentiam. Quid est ergo aliud remitti veniale peccatum quoad culpam cum supersit temporalis satisfactio, quam remitti quoad obnoxietatem pene eterne?

Item iste cum nimio affectu erga uxorem et proximos moriens decedit ; et tamen decedit in karitate ; illud veniale peccatum per karitatem deletum est quoad culpam ; post decessum tamen punietur in purgatorio pro eodem peccato. Quid[1] ergo remissum est in illo peccato nisi obnoxietas pene eterne?

Set hoc non videtur posse stare quod omne peccatum genere mortale sit. Quomodo enim primum motum, qui veniale peccatum esse dicitur, mortale esse dicemus vel genere vel alio modo, cum nulli primo motui concupiscentie alio modo debeatur pena eterna?

Item eadem ratione posset dici omne peccatum genere esse veniale, quia nullum est quod non possit remitti.

Set quid est quod peccatum dicitur mortale genere vel veniale?

Si genus dicitur origo, falsum est omne peccatum esse mortale genere,

1 quod R.

---

a Augustin., *De gratia et libero arbitrio* c. 3, n. 5 (*P. L.*, 44, 885).

quia non omne est mortale ab origine ; nec hoc habet ex origine. Item si genus notat ibi generalitatem, ut sit sensus : omne peccatum est mortale, id est generale est omne peccatum esse mortale, falsum est. Item si ideo dicitur omne peccatum genere esse mortale quia cuiuslibet peccati genus est mortale, falsum est.

Sunt alii qui distinguunt alio modo inter veniale et mortale, dicentes quedam esse genere venialia, quedam genere mortalia ; tamen aliquando fieri ut illud quod est genere veniale actu fiat mortale, et quod genere mortale actu veniale.

Secundum hanc opinionem fit malorum trifaria divisio : ut malorum alia dicuntur mala sola Dei prohibitione, alia genere, alia hominum positione. Sola Dei prohibitione malum fuit comedere pomum post Domini prohibitionem ; comedere enim pomum genere erat bonum ; set per prohibitionem Dei factum est malum. Tale peccatum non potest esse veniale quod fit contra Dei prohibitionem solam. Nec circa illud potest dispensare homo, set solus Deus ; ut cum Deus precepisset Abrahe ut immolaret filium, ommissio illius precepti mortale fuisset Abrahe, nec aliqua poterat fieri dispensatio circa illam nisi Dei auctoritas.

Illa vero dicuntur mala genere que fiunt contra ius naturale, ut homicidium, furari. Set eorum que fiunt contra naturam, alia fiunt directe contra Deum, ut blasphemia, desperatio, presumptio que nullo modo esse possunt bona vel venialia, quia nec Deus nec homo potest dispensare circa ista ; Deus enim non posset facere ut desperatio de ipso esset bonum, vel ipsum blasphemare ; nec ipsum deceret talia precipere homini ; hoc enim derogaret maiestati vel potentie eius. Unde si per aliquam creaturam videretur Deus sub aliqua forma verborum talia precipere homini, non teneretur homo obedire vel credere, set potius dictum esse ad ominationem vel sub verbis aliam latere significationem, vel angelum tenebrarum transfiguratum esse in angelum lucis, dicens cum Apostolo[a] : si angelus de celo aliud predicaverit anathema sit.

Ista ita genere sunt mala quod nullo modo possunt esse bona.

Sunt alia mala que directe fiunt contra inferiorem naturam, indirecte autem contra Deum, ut furtum, homicidium, rapina, adulterium. Circa ista non potest fieri dispensatio ab homine, ut mala non sint. Circa ea tamen posset Deus dispensare ut ex precepto Domini ea fieri bonum esset que tamen genere mala essent ; sicut cum interficere filium, genere malum sit, postquam Deus Abrahe hoc precepit si filium, non revocato precepto, interfecisset ex obedientia meruisset. Et ita quod genere malum est, ex precepto Dei potest esse bonum. Quia enim Deus bonus est, tam precepta quam opera eius sunt bona ; non ideo bonus quia opera eius bona ; secus vero in homine est ; non enim quia homo bonus, opera eius bona, set quia eius opera bona ideo bonus.

a Gal. 1, 8.

Illa ergo que directe contra ius nature fiunt venialia esse non possunt. Si enim talia ex impotentia invincibili vel ex ignorantia invincibili fiunt, contra naturam fieri non dicuntur, nec mala sunt, nec proprie secundum deformationem actionis, homicidium vel fornicatio vel furta dici debent. Vel ergo criminalia sunt vel mala non sunt ; set potius vel per ignorantiam vel per impotentiam vel per Dei preceptum mala non sunt.

Sunt tamen qui dicunt Deum non posse facere ut adulterari sit bonum, vel posse precipere efficaciter ut hoc fiat, quia hoc non deceret iustitiam suam ; unde dicunt Dominum non precepisse Abrahe ut immolaret filium suum, set sub forma precepti Abraham temptasse.

Quod probant per hoc quod consequenter ab angelo prohibitum est ei ne immolaret. Set si Deus hoc nec facere nec precipere potuit, Abraham erravit qui hoc a Deo preceptum esse credidit et posse hoc precipere putavit, et hoc meritorium fore.

Set quis negare poterit Phinees non meruisse cum interfecit coeuntem cum Madianitide ? Set si hoc potuit homo meritorie facere, multo magis videtur quod Deus possit hoc dispensare. Set si Deus potest facere ut hominem occidere malum non sit, multo magis videtur posse facere ut adulterari peccatum non sit, cum homicidium maius sit genere quam adulterium. In hiis ergo non inveniuntur venialia peccata.

De quibusdam tamen videtur que specialiter fiunt contra naturam, quod nec Deus ea possit precipere nec eius auctoritate possint fieri bona, quia non deceret eius iusticiam, ut coire cum masculo vel cum bruto.

Quedam vero sunt que non ita directe fiunt contra naturam set indirecte, ut mentiri, moveri luxuria. Ista cum genere mortalia sint ex causa possunt fieri venialia. Mendacium enim quod alicui prodest et nulli obest, veniale potest esse ; aliquando etiam mendacium ioco dictum veniale est ; aliquando ex ignorantia vel inpotentia procedens.

Iste ergo circumstancie : locus, finalis causa, ignorantia, inpotentia, possunt mendacium facere veniale ; et ita quod genere mortale est potest fieri veniale per aliquam circumstanciam. Similiter peccatum incontinentie veniale fit per sacramentum coniugii ; relevatur enim ut veniale fiat quod secus esset mortale.

Ex positione vero hominum peccatum est non abstinere a carnalibus in quadragesima. Circa hoc potest dispensare homo quia cuius fuit constituere, eius erit dispensare, per cause tamen congruitatem[1], ratione scilicet infirmitatis vel inopie vel utilitatis vel alterius cause rationabilis. Et ita non erit peccatum quod secus esset peccatum.

Talis tamen actus qui ex positione mortalis est, variis circumstanciis potest fieri veniale, sicut et ille de quo supra dictum est.

Sic habes quomodo criminale potest fieri veniale. Quod tamen non sic est intelligendum quod illud quod actualiter mortale est possit fieri

1 congruitionem R.

veniale, set quod ille actus qui est de genere mortali potest esse veniale peccatum, ut cum mendacium ex ioco procedens genere sit criminale, ex causa tamen est veniale. A simili per contrarium, illud quod est genere veniale ex causa potest esse mortale, ut delectatio citra consensum que genere veniale est, si nimis morosa fuerit, ratione contemptus est mortale ; et sic contemptus est causa quod veniale fiat mortale ; non quod illud quod actu est veniale incipiat esse mortale set quod illud quod secus esset veniale, per contemptum fit mortale ; sicut et illud quod genere bonum est, ex causa fit malum, ut dare elemosinam causa inanis glorie.

Sunt tamen qui dicunt quod ipsum veniale fit mortale, freti hac auctoritate : nullam peccatum adeo est veniale quod si placet non fiat mortale. Quod sic exponimus : nullum adeo est de genere venialium quod si placet non fiat mortale, quod per nimiam delectationem non possit esse mortale ; quia delectari in iocoso mendacio vel in verbo otioso criminale potest esse. Vel sic : nullum adeo est veniale quod si placet non fiat mortale, id est permanere in veniali peccato ut quis contempnat penitere de veniali, mortale est.

Quod autem illud quod veniale est actu non possit incipere esse mortale, multipliciter probatur. Et sic mendacium ioco dictum quod in actu fuit, etiam isto iam actu transiit ; pro eo iam tenetur reatu veniale non reatu mortali ; illud amplius actualiter non erit ; nec idem numero iterari poterit ; ergo non fiet mortale.

TABLE DES MATIÈRES

Prologus 119

Lib. I. — De apothetica sive supercelesti theologia 122

Pars. I. — De divine essentie unitate 122
Unitas essentie rationibus probatur 122
Auctoritatibus probatur 124
Refellitur Platonis error de trino rerum principio 126
Manichei infirmatur opinio 129
Simplicitas Dei confirmatur 134
Quod Deus sit incomprehensibilis 134
Quod Deus sit innominabilis 139
Utrum aliquod nomen creatori et creature possit attribui 144
De nominibus divinis essentialibus 151
Quod locus-quantitas non predicatur de Deo 152
Quod anima non sit in loco 153
Quod Deus sit ubique essentialiter 154
Utrum Deus incipiat esse in aliquo loco 156
An Deus dicatur esse in bursa 158
Si Pater dicatur ubique generare Filium 158
An Deus dicatur esse in proprietatibus 159
An concedendum sit : summum bonum est in diabolo et in malis 159
Si meliori modo Deus sit per essentiam in una creatura quam in alia 159
Utrum melior modus essendi sit Deum esse in aliquo per essentiam quam per gratiam 160
An meliori modo fuerit in Virgine concepto partu quam ante 160
Utrum melius fuerit Beate Virgini Deum habere in mente quam in ventre 161
Quod tempus-quantitas non predicatur de Deo 161
Utrum Deus inceperit esse cum tempore 164
De predicamento actionis 166
De predicamento passionis 166
De predicamento habitus 167
De predicamento positionis 167

Pars II. — De personarum pluralitate 167
Quod tres persone sint unius essentie 169

Tract. I. — De nominibus que ad personalem pertinent distinctionem 170
De nominibus que essentiam designant et personam 170
De hoc nomine « persona » 171
Quid sit persona 172
Utrum anima sit persona 173
Utrum hec definitio persone conveniat tribus personis Trinitatis 175
Quare admittendum sit : Pater est usia que est Filius, non Pater est persona que est Filius 181
Quare Pater non sit persona que est Filius cum sit Deus qui est Filius 181
Quid significet persona cum dicitur Pater est alius a Filio in persona 181
Si Pater et Filius differant in persona vel in personis 181
Si Pater est unum cum Filio in persona vel aliud 182

Utrum Pater aliquo sit persona vel aliquibus ... 182
De hoc nomine « Trinitas » ... 184
Utrum possit admittere verbum pluralis numeri ... 188
Utrum sit collectivum cum vel sine distributione ... 188
Utrum vere dicatur : tota Trinitas est ... 188
An Trinitas aliquo sit Trinitas ... 189
Utrum hoc nomen trinus idem sit cum nomine Trinitas ... 189
Utrum convenienter dicatur Deus trinus et unus ... 190
Utrum congrue dicatur Deus est trinum ... 190
Utrum deitas sit persona ... 190
Utrum deitas possit introduci loquens ad se ... 197

Tract. II. — De modo predicandi quem habent nomina essentialia ... 198

De nominibus essentialibus utrum sint appellativa vel propria ... 198
De hoc nomine Deus ... 199
De huiusmodi verbis : est, existit, quomodo predicantur ... 201
De verbis dicentibus participium ... 202
De nomine « similis » vel « coeternus » ... 204
De relationibus usie addictis ut creator, auctor, principium, dominus ... 206
De nominibus personalibus que personis appropriantur nomine et re ... 210
Utrum proprietates sint persone vel non ... 210
Utrum his nominibus substantive positis predicatur relatio ... 214
Utrum deitas gignat vel genita sit ... 215
Utrum hoc nomen deitas sit proprium vel appellativum ... 217
Utrum hoc nomen Deus sit proprium vel appellativum ... 217
Utrum concedendum sit : Deus est Pater et Filius ... 218
Utrum concedendum sit : Deus gignit et gignitur ... 218
Utrum Pater sit Deus qui non est Filius ... 219
Utrum aliqua res sit genita a Patre ... 221
Quid predicatur hoc termino principium ... 221
Utrum Pater et Filius sint aliquod principium Spiritus Sancti ... 222
Utrum Pater et Filius sint idem principium Spiritus Sancti ... 222
Utrum Pater est principium Spiritus Sancti quod est Filius ... 222
Utrum admittendum sit principium Spiritus Sancti esse Patrem et Filium ... 223
Utrum principium Spiritus Sancti Filius sit sicut Pater ... 224
Utrum aliquid predicatur hoc termino innascibilis ... 224
De nominibus personalibus que appropriantur nomine et non re ... 226
Quare dicitur Deus omnipotens ... 227
Utrum possit Deus omnia impossibilia ... 228
Utrum enunciabilia negationis possint fieri a Deo ... 228
Utrum possibile sit asinam Balaam loqui quando loquebatur ... 230
Utrum possibile sit Deum facere omnia ... 230
Utrum possit Deus de corrupta facere virginem ... 230
Utrum potuerit Deus ea quae fecit meliora facere ... 231
Utrum Deus quidquid potest facere facit ... 231
Utrum Deus possit quidquid potuit ... 232
Utrum Deus ab eterno potuit facere mundum ... 233
Utrum Christus ab eterno potuit mori ... 234
Utrum quidquid potest Pater possit Filius ... 235
Quo Pater sit potens generare, natura an notione ... 236
Quid predicatur in hac propositione : Pater est potens generare ... 236
De voluntate ... 236
Utrum contra voluntatem Dei aliquid possit fieri ... 236
Utrum sua auctoritate Deus permittat malum ... 238

Utrum Deus vult mala fieri 238
Utrum Deus velit quidquid voluit 238
Utrum mutatur Dei voluntas 239
De scientia 239
Utrum possit augeri vel minui 239
De prescientia 240
Utrum Deus in eternum erit presciens 240
Utrum alicuius rei Deus desinat esse prescius 240
Utrum prescientia potuerit non fuisse in Deo 240
Utrum Deus possit incipere prescire aliquid 241
Utrum prescientia Dei sit causa futurorum vel e converso 241
De predestinatione, quid sit 242
Utrum predestinatio sit Deus 243
Utrum predestinatio sit bonum 244
Utrum aliquid predicetur cum dico : iste est predestinatus 244
Utrum aliquid sit causa predestinationis 245
Utrum necessarium sit illum esse predestinatum qui predestinatus est 245
Utrum predestinatio possit falli 246
De reprobatione utrum sit aliquid 247
De nominibus personalibus que appropriantur tribus personis 248
Cum dicitur Pater est unus, Filius est alius, utrum aliquid predicetur in hac locutione 249
Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus differant 250
Utrum persone sint individua vel non 252
Utrum Pater diligat Filium Spiritu Sancto 252
Utrum Pater sit sapiens Filio 253
In qua significatione ponitur sapientia cum dicitur : Filius est sapientia genita .. 254
Utrum Filius sit sapientia que non est genita 255
De nominibus personalibus que appropriantur tribus voce non significatione. 255
Quid sit eternitas 256
Utrum Deus inceperit esse in tempore 258
De loco-quantitate utrum predicetur de Deo 260
De loco-ubi 262
Utrum Deus in aliquo loco incipiat esse ubi prius non fuit 264
Si Deus est in inani 265
Cur in aliquo loco non dicitur esse gratia anime 266
Cum dicitur Filius esse imago Patris, utrum predicetur usia 266
Quomodo detur Spiritus Sanctus a Patre et Filio 266
Utrum sit donum dantis vel donationis 269

Lib. II. — De ypothetica sive subcelesti theologia 270

Tract. I. — De angelis 270

Quare tam visibilia quam invisibilia creaverit Deus 270
Utrum natura angelica sit incorporea 272
Cum angeli assumant corpora aerea, utrum sint humana 273
Utrum ex angelo et tali corpore factum sit unum 273
Utrum substantialiter intrent demones corpora hominum 274
Utrum cadavera mortuorum ingrediantur substantialiter 275
Quid est quod vera resurrectio probabitur per comestionem 275
Utrum demones et angeli corporali visione videantur 275
In qui statu creati sunt angeli 276
Quomodo quidam conversi, alii aversi 278
Utrum illam beatitudinem meruerint ante vel non 278

De ordinibus angelorum ... 280
Quid sit gerarchia ... 280
Quot ordines una complectatur hierarchia ... 281
Quid sit ordo ... 281
De speciebus theophanie ... 283
Utrum bonus angelus deputatus custodiat illum qui in criminali est ... 285
Utrum angelus illum qui bene operatur sed de reprobis est, velit bene operari ... 286
Utrum angelus deputatus proximus sit ei in loco vel in empireo assistens ... 287
Utrum singuli homines singulos angelos deputatos habeant ... 288

Tract. II. — De hominis creatione ... 288

Quando et ubi et qualiter creata fuit anima Ade ... 288
Quando fuit creatum corpus Ade, et quale et ubi ... 290
De immortalitate Ade, utrum potentia non moriendi esset naturale bonum in eo ... 292
Utrum una et eadem sit potentia moriendi et non moriendi ... 293
Utrum hoc fuerit ei ex conditione nature vel collatione gratie ... 294
Quomodo de costa viri formatum sit corpus mulieris ... 296
Utrum in primis parentibus potuerit esse veniale peccatum ... 297
De origine peccati primorum parentum ... 299
Utrum reparabile fuisset peccatum hominis si per se peccasset ... 300
Utrum voluerit Eva esse sicut Deus ... 300
Utrum simili modo Adam voluerit esse sicut Deus ... 300
Utrum plus peccavit Eva quam Adam ... 301

Tract. III. — De statu parentum post peccatum ... 302

Quid sit libertas arbitrii ... 303
Quibus conveniat ... 305
Circa que versatur ... 309
Utrum Adam habuit potentiam peccandi ante peccatum ... 309
De ignorantia quid sit ... 310
Utrum fuit in Adam ante peccatum ... 311
Quot sint ignorantie species ... 312
Utrum ignorantia alleviet peccatum ... 313
Utrum aliqua ignorantia sit peccatum ... 314

Tract. IV. — De originali peccato ... 315

Quot celebrantur opiniones de originali peccato ... 316
Unde originale peccatum contrahatur ab anima ... 318
Utrum anima creetur munda vel immunda ... 318
Cur Deus animam corpori infundat cum sciat ex coniunctione futuram ream ... 319
Utrum anime create sint equales in naturalibus ... 319
Utrum peccatum Ade fuerit maius aliis ... 320
Utrum actuale peccatum Ade possit dici originale ... 321
Utrum peccatum originale debeat censeri mortale ... 321
Utrum peccatum originale sit maius aliquo peccato actuali ... 321
Utrum peccatum originale debeat dici voluntarium ... 322
Utrum possit dici necessarium ... 323
Utrum puer qui decedit cum solo originali peccato materiali pena puniatur ... 324
De statu puerorum decedentium cum originali peccato ... 325
Utrum dicendi sint membra diaboli ... 326

Tract. V. — De peccato ... 327

Quid sit peccatum ... 327
Utrum actus mali in eo quod sunt bona sint et a Deo sint ... 328

Cur diabolus dicatur esse a Deo 333
Utrum diabolus sit bonum vel non 333
Que sit differentia inter peccatum et delictum 334
Quid sit peccatum in omissione debiti 334
Utrum omne peccatum ex mala voluntate procedat 336
Quomodo aliquid dicatur esse malum genere 338
Utrum primitivi motus sint voluntarii 339
Utrum actus coactus procedat a voluntate 340
Utrum a bono fine iudicetur voluntas bona 341
Quot modis dicatur finis 342
Utrum diversi fines possint esse alicuius actionis vel voluntatis 344
Utrum mereatur quis tantum voluntate quam opere 346
Utrum valeat tantum mala voluntas sine opere 348
Utrum in impari voluntate sit par meritum 349
Que sit differentia inter veniale et criminale 354

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

Le romain renvoie au corps des articles, l'italique aux notes.

Abel, 9, *23*.
Abélard (Pierre), 33, *35*, 72, *81*, 116.
Abraham, 10, 19, 169, 273, 325, 357, 358.
Abraham ibn Ezra, *84*, *90*, *93*.
Abraham Maïmonide, *87*.
Abu Ma 'shar *voir* Abulmasar.
Abulmasar, 124.
Adam, 8, 65, 289-298, 300-303, 309-312, 315-323.
Adlanus, 194. *Voir* Alain de Lille.
Ajax, 146.
Alain de Lille, *43*, 113-118, 119-359.
Alcuin, *37*.
Aldhelm, 38.
Alexander, 282.
Allers (R.), *51*, *52*.
Alonso (J.-M.), *48*.
Altmann (A.), *87*.
Alverny (M. T. d'), *58*.
Amaury de Bène, *37*.
Ambroise (saint), 31, 35, *42*, 43, 71, 72, 74, 75, 116, 153, 155, 206, 249, 250, 261, 262, 264, 267, 297, 298.
Ananie, 274.
Anastasius, 204. voir Athanase (saint).
André de Novocastro, *111*.
Anne (prophétesse), 10.
Anselme (saint), 32, *33*, *54*.
Aristote, *27*, 70, 109, 116, 120, 125-127, 150, 152, 166, 175, 177, 193, 251, 276, *286*.
Arius, 155, 193, 263.
Arnaud de Bonneval, 29.
Arnou (R.), *49*, *70*.
Asclepias, voir Hermès Trismégiste.
Asclépius, voir Hermès Trismégiste.
Augustin (saint), 5-23, 26, 27, 31, 35, 36, 43, 46, *48*, 49, 50, *54*, 59, 63, 64, 66, 70, 72, 116, *118*, 127, 128, 131, 133, 134, 140, 142, 143, 145, 153, 155, 164, 168, *169*, 171, 172, 176-178, 184, 187, 190, 192-194, 202, 208-211, 215, 216, 224-227, 231, 261, 247, 249, 251, 252, *255*, 258, 261-263, 267, 269, 270, 272, 273, 276, 277, 280, 288, 289, 291, 294-299, 301, 302, 306-308, 312-314, 316, 317, 320, 323-330, 332, 333, 335, 337-339, 341, 343-346, 348, 355, 356.

Baeumker (Cl.), *91*.
Bahya ibn Paqūda, 97.
Baillet (L.), *65*, *80*.
Balaam, 229, 274, 296.
Balthasar (H. U. von), *44*, *62*, *71*.
Baltrusaitis (J.), *80*.
Baneth (D. H.), *87*.
Barach (C. S.), *28*, *67*, *73*.
Basile, 31, 34, 70-72, 75.
Bauerreis (R.), *32*.
Becker (G.), *36*.
Bède le Vénérable, 38, 133, 153, 261, 262, 267, 272, 274, 346.
Beer (E. J.), *78*.
Benoit Biscop (saint), 38.
Bernard Silvestre, 28, *67*, 73, 78, 80.
Boèce, 31, *35*, 119, 122, 125, 127, 128, 134, 137, 141, 146, 152-154, 162, 172-175, 184, 185, 187, 191, 192, 199-201, 207, 211-213, 217, 249-251, 262, 282, 283, *286*, 295, 304, 329.
Boeckler (A.), *36*, *56*, *65*, *79*.
Boutemy (A.), *56*, *58*.
Braulio, *36*.
Bréhier (E.), *42*, *75*.
Bresslau (H.), *36*.
Brunellus, 181, 186.
Brunner (F.), *90*, *91*.

Cain, 9.
Capelle (E. C.), *37*.
Cappuyns (M.), *32*, 34, *35*, *38*, *39*, *41*, *43*, *48*, *69*, *73*.
Caspar, *36*, *78*, *90*.
César, 254.
Chalcidius, 27, 28, 43, 59, 65-67, 70, 72-77, 123, 135.

Charles le Chauve, 3.
Chatelain (E.), *37*.
Chenu (M.-D.), *113*.
Cherniss, *51*, *62*.
Chevallier (Ph.), *48*.
Christian, abbé de Saint-Jacques de Regensburg, 33.
Cicéron, 214.
Claudianus Mamertus, 149, 289, 290.
Claudius Maubertus, voir Claudianus Mamertus.
Courcelle (P.), *42*.
Crisotomius, 37.
Crooy, *56*.
Cumont (F.), *66*, *76*, *77*.
Cyprien (saint), *23*.
Cyrille, 290.

David, *10*, 135.
Davidovitz (H. S.), *87*.
Delhaye (Ph.), *52*, *77*, *79*.
Denifle (H.), *37*.
Denys l'Aréopagite (Ps.), 31, 34, 41-44, 47, 50, 57, 62, 81, 116, 119, 120, 125, 127, 128, 131, 133, 135, 140, 213, 328.
Denys (saint), évêque de Paris, 275.
Denys le Petit, *73*.
Denzinger, *5*.
Deonna (W.), *77*.
Despy (G.), *57*.
Diels (H.), *75*.
Dodds (E. R.), *42*.
Donadori (S.), *76*.
Dondaine (H.-F.), *50*, *58*, *81*.
Duhem (P.), *76*.

Empédocle, 75.
Endres (J. A.), 32, 36, 37, 54.
Épicure, 125.
Étienne (saint), *22*.
Eucher de Lyon, 118.
Ève, 65, 274, 297-302.
Eusthate, *75*.
Eyssenhardt, *73*, *76*.

Faustus, 327.
Festugière (A.-J.), *28*, *29*, *42*, 62, *88*.
Flambard (R.), *43*, *68*.
Florus, *36*.

Gandulphe de Bologne, 116.
Gennade, 274, *290*.
Gérard de Bologne, *111*.
Gernasius voir Gennade.
Gilbert de la Porrée, 116, 117, 162.
Gilson (Ét.), *5*, *27*, *28*, *49*, *63*, *67*, *69*, *72*, *104*, 110.
Glorieux (P.), *113*, *114*.
Godefroy de Saint-Victor, *52*, *77*.
Goldschmidt, *36*, *78*.
Grabar (A.), *77*, *81*.
Grabmann (M.), *32*, 113.
Gratien, 116.
Grégoire le Grand (saint), 284, 297, 337, 353.
Grégoire de Nazianze (saint), 31, 34, *41*, 42, *44*, *52*.
Grégoire de Nysse (saint), 31, 34, 43, 51, *59*, 62, *66*, 71-73.
Guillaume de Conches, 25, 27-30, *60*, 72, 73, 77.
Guillaume de Malmesbury, *38*.
Guillaume d'Occam, 99-111.
Guillaume Rubion, *111*, *112*.
Guillaume de Saint-Thierry, *35*, 81.
Guillaume de Ware, 99, 111, *112*.
Guitton (J.), *63*.
Gwynn (A.), *32*.

Habacuc, 274.
Haring (N. M.), *35*.
Heller (B.), *95*.
Henri de Suse, *48*.
Henry (P.), *70*.
Hermès Mercurius, voir Hermès Trismégiste.
Hermès Trismégiste, 116, 124, 132, 133, 135, 139, 155, 157, 168, 236, 263, 265, 271.
Hérode, 346.
Hilaire de Poitiers (saint), 35, 116, 119, 134, 140, 155, 172, 177, 183, 190, 192, 193, 213, 215, 216, 224, 225, 263, 289, 290, 297.
Hildegarde (sainte), *65*, 79-81.
Hincmar de Reims, 65.
Hoffmann, *39*.
Honorius III, pape, *37*, *81*.
Honorius Augustodunensis, 26, 31-41, 43-45, *47*, 48-57, 60-62, 64, 65, 67, 68, 74, 75, 79.
Honorius d'Autun voir Honorius Augustodunensis.
Hopfner (Th.), *76*.
Horodetzky (S. A.), *84*.
Hugues de Saint-Victor, 26, 30.

Ibn Falaqera, *90*.

Ibn Gabirol, *84*, *90*, *91*.
Ibn Giqatilia, voir Joseph ben Abraham ibn Giqatilia.
Isaïe, 136, 279, 299.
Isidore de Séville (saint), *36*, 50, *51*, *74*, *75*, 77, 134, 192, 280, 308.

Jacques (saint), 346.
Jacob b. Shesheb, *89*.
Jean (saint), 15, *80*, 125, 127, 131, 157, 207, 265, 328, 346, 348.
Jean, archichantre de saint-Pierre de Rome, 38.
Jean de Bassoles, *111*.
Jean Chrysostome (saint), 31, 34-37, 156, 264.
Jean de Cornouailles, *35*.
Jean Damascène, 116, 142, 143, 176, 192, 214, 249, 251.
Jean, diacre, 329.
Jean Duns Scot, 99-111, *112*.
Jean de Hongrie, *31*, 37.
Jean de Rodington, *111*.
Jean Sarrasin, *48*.
Jean Scot Érigène, 31-43, 45-50, *52*, 55, 57, 59, 61-69, 71-73, 80, 81, 117, 121, 138-140, 154, 159, 263.
Jérémie, 237.
Jérome (saint), *17*, 35, 116, 118, 142, 143, 161, 162, 164, 176, 193, 212, 225, 258, 272, 285, 290, 306-308.
Job, 297, 337.
Johannes voir Jean.
Joseph b. Abraham ibn Giqatilia, 84, 85, 86, *88*.
Joseph b. Abraham ibn Waqar, *85*.
Joseph b. Shalom Ashkenazi, *91*.
Journet (Ch.), *6*, *15*, *16*, *18-23*.
Juda b. Nissim ibn Malka, *85*.
Judas, 274.

Klibansky (R.), *42*.
Kraus (P.), *65*.
Künstle (K.), *34*, *78*.

Lauras (A.), *23*.
Lefevre (Y.), *32*.
Lehmann (P.), 36.
Léon XIII, *5*.
Liebeschutz (H.), *39*, 79, *80*.
Lieftinck (G.), *57*.
Livre de la Création voir *Sefer Yezirah*.
Lottin (O.), 113, 115, *116*, *118*.
Lowe (E. A.), *75*.
Lubac (H. de), *5*, *6*, *17*, *42*.
Luc (saint), 153, 261.
Lychett, *99*, *112*.
Lyna, *36*, *78*.

Macrobe, 70, 73, *74*, 75-77, *81*, 134, 169, 276.
Maïmonide voir Moïse Maïmonide.
Manitius (M.), *32*, *34*, *36*.
Marcus, 148, 186.
Marie (La Vierge), 11, 19, 161.
Marius Victorinus, *40*, *42*.
Martianus Capella, *76*.
Mathieu (saint), 13, 15.
Maubertus voir Claudianus Mamertus.
Maxime le Confesseur, 31, 34, *36*, *39*, 41-44, 47, *48*, 50, 51, *52*, *61*, 62-64, 68, 81.
Meier (H.), *33*.
Meir Aldabi, 85.
Mercurius, voir Hermès Trismégistus.
Michalski (C.), *111*.
Moïse, 27, 65, 96, 120, 125, 130, 141, 238, 247.
Moïse Maïmonide, 83-87, 89, 91, 97.
Moïse b. Nahman, *89*.
Moreau (C. de), *56*.
Moreau (J.), *70*.
Munk (S.), *39*, *92*, *93*, *95*.
Muscat (P.), *99*, *111*.

Nahmanide voir Moïse b. Nahman.
Nicolas de Cues, *37*.

O'Donnell (J. R.), *52*.
Oileus, 146.
Olkrud (A.), *77*.
Omont (H.), *36*.
Origène, 241, 242, 288, 290.
Osée, 276.
Ostlender (H.), *72*.

Parent (J. M.), *27-29*, *60*, *72*, *73*, 113, *118*.
Paul (saint), 14, 15, *22*, 44, *69*, 125, 138, 194, 276, 279, 301, 306, 329, 338, 343, 354, 355, 357.
Peiper, *35*.
Pépin (J.), *64*.
Petrus, voir Pierre.
Petrus, 142, 163, 185, 186, 198, 226, 227, 240, 244, 330, 335.
Philon, *42*.
Phinées, 358.

Pie IX, *5*.
Pierre (saint), 6, 245, 341, 348.
Pierre Abélard voir Abélard.
Pierre Lombard, 27, 113, 114, 116, *216*, *291*.
Pierre de Poitiers, 113, 116, 118.
Piper (F.), *77*.
Plato, 186, 187, 199, 200, 201, 214, 220, 251.
Platon, 25, 27, 28, *42*, 43, 49, 57, 59, *62*, 65, 70, 71, *72*, 73, 75, 76, *77*, 81, 116, 125-128 135, 139, 147, 153, 167, 170, 172, 270.
Plotin, *42*, *51*, 57, *59*, 62, 70, 71.
Plummer (C.), *38*.
Porcher (J.), *58*.
Porphyre, *42*, 50, 215.

Rahner (H.), *34*.
Richard Knapwell, 118.
Richard de Saint-Victor, *35*, 109.
Rigault, *36*.
Robert de Melun, 113, 114.
Roche (F.), *100*.
Rondet (H.), *23*.
Rooth (E.), *32*.
Ruf (R.), *36*.
Rufin, 116.
Rupert de Liége, abbé de Deutz, 57, 65.

Saadia Gaon, 97.
Sabbatai Donnolo, *90*.
Salomon, *22*, 272.
Samuel, 10.
Sanford (E. M.), *32*, *34*, *38*, *54*.
Sauer (J.), *34*.
Saul, *10*.
Saxl (F.), *79*.
Schenckl, *42*, *71*, *74*.
Scholem (G.), *33*, *84*, *87*, *89*.
Scipion, 144.
Sénèque, 76.
Sefer Yezirah, 83, *90*, *91*.
Sigebert de Gembloux, *38*.
Simon le Magicien, *20*.
Simon de Tournai, 113, 116, 117.
Sibylle (La), 116, 124, 169.
Socrate, 124, 137, 147, 148, 151, 152, 157, 158, 170, 172, 173, 181, 186, 187, 199, 200, 201, 214, 220, 234, 245, 246, 251, 256, 265.
Steinschneider (M.), *86*.
Stern (H.), *78*.
Stiennon (J.), *56*.
Strabo, voir Walafrid Strabo.
Switalski, *76*.

Taylor, *74-76*.
Télamon, 146.
Térence, *150*.
Thélamon, voir Télamon.
Théodore, *31*, 36-38.
Théodore de Tarse, 38.
Théry (G.), *43*.
Thierry de Chartres, 29, *72*.
Thomas d'Aquin (saint), 15, 17, 20, 29, *118*.
Thomas de Cantimpré, 79.
Thomas de Sutton, 118.
Tite, 272.
Titus, empereur, 274.
Trismegistus, voir Hermès Trismégiste.

Vajda (G.), *83*, *85*, *86*, *89*, *90*, *94*, *96*, *98*.
Valentius, 312.
Van den Eynde (D.), 116.
Vespasien, 274.
Virgile, *31*, 299.

Wadding (L.), *99*.
Walafrid Strabo, 126.
Walzer (R.), 65.
Wilhelmus (Magister), 118.
Wolfson (H. A.), *42*.
Wormald (F.), *36*, *56*
Wrobel, *28*, *67*, *73*

Zacharie, pape, 38
Zébédee, 346
Zunz (L), *98*.

TABLE DES MANUSCRITS CITÉS

Bamberg, *Staatsbibl.* **B. IV. 13,** *73.*
Bruxelles, *Bibl. royale,* **10-527,** *56.*
Cues, *Hospital* **202,** *37.*
Durham, *Chapter Libr.* **B. III, 32,** *36.*
Einsiedeln, *Stiftsbibl.* **167,** *36.*
Gand, *Bibl. comm.* **92,** *78.*
Klosterneuburg, *Stiftsbibl.* **322,** *117, 118.*
Lambach, *Stiftsbibl.* **102,** *37.*
Leyde, *Univ. lat.* **198,** *57.*
Liége, *Univ.* **363,** *56.*
Londres, *Brit. Mus. Add. Mss.* **17737-17738,** *56.*
Londres, *Brit. Mus. Royal* **9 E XII,** 113-359.
Melk, *Stiftsbibl.* **850,** *54.*
Munich, *Staatsbibl. Lat.* **2655,** *79.*
Munich, *Staatsbibl. Lat.* **13002,** *79.*
Munich, *Staatsbibl. Lat.* **13031,** *36.*
Munich, *Staatsbibl. Lat.* **14159,** *64.*
Paris, *Arsenal* **237,** *43.*
Paris, *Mazar.* **561,** *43.*
Paris, *Nat. Hebr.* **767,** 83, 89.
Paris, *Nat. Lat.* **3995,** *48.*
Paris, *Nat. Lat.* **6400 G,** *75, 77.*
Paris, *Nat. Lat.* **6413,** *75, 77.*
Paris, *Nat. Lat.* **6415,** *77.*
Paris, *Nat. Lat.* **6734,** 31-81.
Vienne, *Nat. Bibl.* **12600,** *79.*
Zwettl, *Stiftsbibl.* **298,** *37,* 39.

TABLE DES MATIÈRES

I. — ÉTUDES

Église et Cité de Dieu chez saint Augustin, par Étienne Gilson 5-23

I. Examen de quelques textes. — 1. Création de la Cité de Dieu, p. 6. — 2. La Cité de Dieu et l'Église, p. 10. — II. Textes controversés, p. 15.

Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle, par M.-D. Chenu 25-30

Le Cosmos symbolique du XIIe siècle, par Marie-Thérèse d'Alverny 31-81

1. La *Clauis Physicae* d'Honorius et le ms. lat. 6734 de la Bibliothèque Nationale, p. 31. — 2. Premier schéma, p. 39. — 3. Second schéma, p. 50. — 3. La représentation du Cosmos, p. 56. — 4. L'âme du Monde, p. 69. — Pl. I-IV. hors-texte.

Le traité pseudo-maïmonidien « Neuf chapitres sur l'unité de Dieu », par Georges Vajda 83-98

Guillaume d'Occam. Critique des preuves scotistes de l'unicité de Dieu, par L. Baudry 99-11

II. — TEXTES

La Somme « Quoniam homines » d'Alain de Lille, par P. Glorieux 113-364

Introduction, p. 113; texte, p. 119. — Table, p. 360.

Index des noms de personnes 365-368

Index des manuscrits 369

Le Centre de Documentation du Centre National de la Recherche Scientifique

publie un BULLETIN ANALYTIQUE (Partie PHILOSOPHIE) qui paraît tous les trois mois. Ce documentaire dépouille, signale et résume brièvement tous les articles parus, en France et à l'étranger, tant dans les revues philosophiques que dans les revues spécialisées dans le domaine de la Morale, de l'Esthétique, de l'Histoire des Sciences, de la Linguistique, de la Psychologie et de la Sociologie.

Tous ceux qui s'intéressent aux sciences de l'Homme ont ainsi à leur disposition une bibliographie trimestrielle à la fois signalétique et analytique, complétée par une table annuelle des auteurs et des concepts.

Le CENTRE de DOCUMENTATION du C. N. R. S. fournit également la reproduction photographique par micro-films ou sur papier des articles signalés dans le Bulletin, ou de ceux dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

	France	*Étranger*
Prix de l'abonnement	2.000 fr.	2.500 fr.
Tirage à part de la partie « Sociologie » ..	800 fr.	1.000 fr.

Pour tous renseignements s'adresser :

16, rue Pierre Curie, PARIS (V^{e}) — Tél. DANton : 87-20

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES

Dépôt légal : 4e trimestre 1954

GTU Library
3 2400 00253 8167

THREE DAY

Archives d'histoire doctrinale et littéraires du moyen âge
v.20
1953

v.20
1953

45108

THREE DAY

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709